

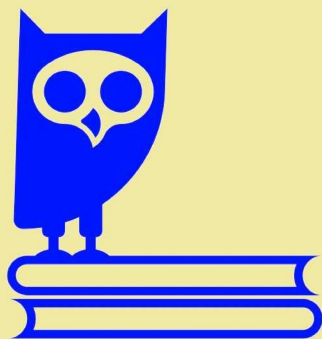
# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216  
Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 24, n° EXTRA 1  
INTERLOCUCIONES

DOSSIER: Homenaje póstumo al  
pensamiento antihegemónico  
latinoamericano de  
**Álvaro B. Márquez-Fernández**

2 0 1 9





## Utopía y Praxis Latinoamericana

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555



*Homenaje póstumo al pensamiento antihegemónico latinoamericano de*

**—Álvaro B. Márquez-Fernández—**

**1952-2018**



***Utopía y Praxis Latinoamericana*** nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

***Utopía y Praxis Latinoamericana*** es una revista periódica, cuatrimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

**Utopía y Praxis Latinoamericana** es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

Sitio oficial Serbiluz: <http://produccioncientificaluz.org/revistas/index.php/utopia>

Correo electrónico: [utopraxislat@gmail.com](mailto:utopraxislat@gmail.com)

Esta publicación cuenta con el apoyo editorial de *Corriente nuestra* América desde Abajo y la Asociación para la difusión de la Investigación Descolonial (ADID) a través de su plataforma Deycrit-Sur.

Dirección secundaria Deycrit-Sur: <http://utopia.deycritsur.cl>

Archivo histórico en Deycrit-Sur Repositorio "Álvaro B. Márquez-Fernández":

<http://deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

**Utopía y Praxis Latinoamericana** aparece indizada y/o catalogada electrónicamente en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ISI Thomson citation Index
- SCImago Journal & Country Rank
- Scopus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- Publindex: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI.
- Deycrit-Sur (Directorio, Base de datos y Repositorio)
- WorldCat
- Zenodo.



# Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.  
Universidad del Zulia-Venezuela

Año 24, nº EXTRA 1. Interlocuciones, 2019

La edición a cuerpo completo de este número se encuentra depositada en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3216072>

Homenaje póstumo al pensamiento antihegemónico latinoamericano de  
Álvaro B. Márquez-Fernández

## Índice de Contenido

### **Editor Invitado**

Rafael Lárez Puche

### **Presentación**

El sentir utópico de un pensador latinoamericano (Rafael Lárez Puche)

8

## **ESTUDIOS**

### **Raúl FORNET-BETANCOURT**

La filosofía intercultural como filosofía para una mejor convivencia humana / *Intercultural Philosophy as a Philosophy for a Better Human Coexistence*

9-15

### **Ricardo SALAS ASTRAIN**

Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano / *Universal Justice, Asymmetric Contexts of the Power and Latin American Critical Thought*

16-27

### **Yamandú ACOSTA**

Interculturalidad y transición a la transmodernidad / *Interculturality and Transition to Transmodernity*

28-42

### **Pablo GUADARRAMA**

La cultura como condición de paz y la paz como condición de cultura en el pensamiento latinoamericano / *Culture as Condition of Peace and Peace as a Condition of Culture in Latin American Thought*

43-66

### **Luis GARAGALZA, Michael MARDER y Andrés ORTIZ-OSÉS**

Las raíces de la physis / *The Roots of the Physis*

67-75

## ARTICULOS

### Gregorio VALERA-VILLEGAS

Álvaro B. Márquez-Fernández, mi trayecto académico. Un ejercicio de narración histórica en clave de ficción/  
*Álvaro B. Márquez-Fernández, My Academic Journey. An Exercise of Historical Narration in the Key of Fiction*  
.....76-82

### Marc PALLARÉS PIQUER

El Twitter de Paulo Freire. Resignificaciones y horizontes de la educación desde 'Pensar con los Sentimientos'  
*/ Paulo Freire's Twitter. Present-day Education Redefinitions and horizons of Education Since 'Pensar con los Sentimientos'*  
.....83-99

### Roberto FOLLARI

Pensar sin disociarse de los afectos: El pensar y el sentir en Álvaro B. Márquez-Fernández / *To Think without Dissociations: Thinking and Feeling by Álvaro B. Márquez-Fernández*  
.....100-106

### Hugo BIAGINI

Entre la óptica neoliberal y el neoliberalismo marqueziano / *Between Neuroliberalism and Márquez-Fernández Neoliberalism*  
.....107-116

### Walter Omar KOHAN

A errância Latino-americana de um outro mestre andarilho: Paulo Freire / *La errancia latino-americana de otro maestro andante: Paulo Freire / The Latin-American Errantry of Another Traveling Educator: Paulo Freire*  
.....117-127

### Marcos REIGOTA

Arqueología y devenires de una amistad / *Archeology and Becoming of a Friendship*  
.....128-136

### Rafael LÁREZ PUCHE

Pensar la contrahegemonía: Incertidumbres filosóficas y políticas de Álvaro B. Márquez-Fernández / *Thinking about Counterhegemony: Philosophical and Political Uncertainties of Álvaro B. Márquez-Fernández*  
.....137-143

### Eduardo SANDOVAL FORERO y José Javier CAPERA FIGUEROA

La emergencia del pensamiento intercultural en Nuestra América: reflexiones desde la filosofía anti-hegemónica y sub-alterna de Álvaro B. Márquez-Fernández / *The Emergence of Intercultural Thinking in Our America: Reflections from the Anti-Hegemonic and Sub-Alternative Philosophy of Álvaro B. Márquez-Fernández*  
.....144-158

### Fernando GUZMÁN TORO

Ética, derechos humanos y filosofía, desde la perspectiva del filósofo Álvaro B. Márquez-Fernández / *Ethics, Human Rights and Philosophy from the Perspective of the Philosopher Álvaro B. Márquez-Fernández*  
.....159-166

**IN MEMORIAM**

FRATERNIZAR: Para Álvaro B. Márquez-Fernández fraternalmente in memoriam (Andrés Ortiz-Osés)  
.....167-168

**DIRECTORIO DE AUTORES/AS**

.....169

**DIRECTRICES Y NORMAS**

.....170ss

## Presentación

### *El sentir utópico de un pensador latinoamericano*

Rafael Lárez Puche

Editor invitado

Pensar la filosofía desde América Latina no ha sido en los últimos años una tarea coyuntural para posicionar movimientos filosóficos o categorías novedosas. Pensar la filosofía desde América Latina ha sido una actitud insurgente ante la vida y ante imposiciones coloniales y culturales que nuestra región ha tenido como herencia por ser, en otro tiempo histórico, el campo ideal para prácticas de dominio y de subordinación. En ese sentido, quien piensa la filosofía desde América Latina no es un filósofo más, y quien trasciende su discurso dentro de la filosofía latinoamericana tendrá que ser recordado más que como filósofo, como un ser humano digno de la humanidad. Sobre todo, porque la filosofía latinoamericana se ha caracterizado por ser un espacio donde se defiende el derecho a la vida y a la humanidad, y quien, dentro de ese espacio pueda hacer trascender su discurso, tendrá que ser un ser humano con una inmensa sensibilidad emocional, una conciencia humana impermutable y una capacidad intelectual admirable.

Álvaro B. Márquez-Fernández (1952-2018) no puede recordarse sólo como lo que institucionalmente logró: Profesor titular *emérito* de la Escuela de Filosofía en la Universidad del Zulia, Director-Fundador de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Doctor en Filosofía por la Université de París I, Panthéon-Sorbonne, Fundador de la Maestría en Pensamiento Latinoamericano y del Centro de Filosofía para Niños y Niñas de la Universidad Católica Cecilio Acosta, o por sus innumerables publicaciones e invitaciones a Universidades de la región y de Europa. A Álvaro Márquez-Fernández debe recordársele como el ser humano que instó a preguntarnos y a cuestionarnos sobre si verdaderamente estábamos, desde la filosofía, dando alguna respuesta a los padecimientos de la humanidad que han sido causados por la exclusión, la desigualdad, el abuso de poder y las contradicciones del sistema hegemónico capitalista.

Como filósofo latinoamericano, Álvaro Márquez-Fernández nos dejó una serie de discusiones inconclusas y vigentes que a muchos nos tocará repensar y reconstruir para seguir dando sentido a la filosofía del compromiso como algunas veces él mencionó. En sus obras podremos encontrar un discurso que se constituye de aires de elegancia y de una contundencia insurgente que da paso a críticas y proyectos que develan años de estudio y trabajo permanente. Sus últimas obras *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico* (2018), *Contrahegemonía y Buen Vivir* (2015) y *Pensar con os sentimientos* (2014) demuestran que Márquez-Fernández poseía una capacidad de argumentación y de elaboración de la crítica incomparable pero además, develan la capacidad del filósofo para reflexionar y proyectar alternativas que se encontrasen en la emocionalidad, afectividad y en el encuentro dialógico con los otros.

Pero más allá de la crítica que pudiese elaborar Márquez-Fernández, el filósofo demostró practicar en vida lo que proponía desde la filosofía. Por ello, su proyecto político y filosófico fue propiciar un espacio de discusión para la región donde se expusieran las inquietudes y aportes para el fortalecimiento del pensamiento crítico. *Utopía y Praxis Latinoamericana* es y fue para el filósofo zuliano, el espacio ético que ofreció a toda una comunidad intelectual que trascendió la región y que se encontró en el mundo con quienes compartía la visión crítica, la incertidumbre por la hegemonía capitalista y las alternativas epistemológicas a la racionalidad científica y cartesiana. *Utopía y Praxis Latinoamericana* más allá de una revista científica se convirtió en un espacio vivo donde pensadores, estudiantes y comunidades científicas recurrimos para saber de los debates y las tensiones filosóficas actuales, un espacio para la formación y que muchas veces fue punto de partida para la discusión.

Es indudable el aporte que Álvaro B. Márquez-Fernández deja a la filosofía latinoamericana y a los que buscamos respuestas contrahegemónicas a la lógica del sistema hegemónico mundial. Sin embargo, el filósofo nos deja algo más de su praxis, algo utópico que evidenciaba su humanidad, y fue su compromiso con la amistad. Es por ello que el homenaje que desde *Utopía y Praxis Latinoamericana* hacemos no es una edición más de discusión filosófica sino una deuda de sus amigos y amigas con su proyecto ético y emancipador. No existe mejor homenaje para el Director-Fundador de *Utopía y Praxis Latinoamericana* que responder con el mismo compromiso que lo caracterizó. Y ese compromiso se enmarca en los debates que durante los más de veinte años propició desde este espacio de debate, a saber: el pensamiento crítico latinoamericano, la filosofía intercultural, la filosofía contrahegemónica, los derechos humanos, la democracia sub-alterna, entre otros.

Esta edición no es más que un homenaje a la praxis de Álvaro Márquez-Fernández y a su quehacer ético y filosófico en vida que se traducía en pensamiento y amistad. Es un aporte y una contribución para que el filósofo zuliano sea recordado como el filósofo latinoamericano de la contrahegemonía, de los sentimientos y de la utopía. En resumidas cuentas, es una edición que propicia interlocuciones con la obra filosófica de Márquez-Fernández, y que se construyó gracias al sentir afectuoso de los autores con el homenajeado. Es una edición en homenaje a la amistad y que está llena de admiración y compromiso para que el pensamiento marqueziano sea recordado "con los sentimientos"...



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 9-15

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

## La filosofía intercultural como filosofía para una mejor convivencia humana

*Intercultural Philosophy as a Philosophy for a Better  
Human Coexistence*

**Raúl FORNET-BETANCOURT**

fornet.betancourt@missio-aachen.de

Universidad de Aachen, Alemania

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3107934>

### RESUMEN

En las observaciones introductorias con que comienza el trabajo se explica la concepción de la filosofía intercultural como filosofía que no sólo mira el "horror de la mala convivencia" de mala humanidad en el mundo actual, sino que asume su responsabilidad ante tal horror e intentan contribuir al cambio. ¿Cómo? Esto es lo que se explica en el segundo apartado donde se resumen algunas de las propuestas de la filosofía intercultural para mejorar la convivencia de la humanidad en el mundo de hoy. El trabajo se cierra con una breve reflexión final en la que se interpela directamente el compromiso de los intelectuales con una política de la paz.

**Palabras clave:** Filosofía intercultural, humanidad, convivencia, paz, justicia.

### ABSTRACT

In the introductory remarks with which the work begins, the conception of intercultural philosophy is explained as a philosophy that not only looks at the "horror of bad coexistence" of bad humanity in the current world, but assumes its responsibility in the face of such horror and tries to contribute to the change. How? This is what is explained in the second section which summarizes some of the proposals of intercultural philosophy for better coexistence of humanity in today's world. The work closes with a brief final reflection in which the commitment of the intellectuals with a peace policy is directly addressed.

**Keywords:** Intercultural philosophy, humanity, coexistence, peace, justice.

Recibido: 04-03-2019 • Aceptado: 08-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## 1. OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS

Hace ya algún tiempo se preguntaba el famoso sociólogo francés Alain Touraine si, dadas las diferencias culturales que separan la humanidad, seríamos capaces de vivir juntos<sup>1</sup>. Esta inquietante cuestión es hoy todavía más actual que cuando la plantaba Alain Touraine a finales de los años noventa del pasado siglo XX, porque los procesos actuales del llamado mundo globalizado parecen que contribuyen no a mejorar sino más bien a empeorar la convivencia humana, entendiendo por “convivencia humana” no el simple “estar juntos” de una coexistencia en la que se comparte un espacio social sin verdadera interacción entre sus habitantes, sino la práctica comunicativa entre diferentes grupos que da a su “estar juntos” en el marco de una misma sociedad justo la calidad del “convivir”.

De esta cuestión se hace eco la filosofía intercultural precisamente en el sentido insinuado del desafío de contribuir a que en las sociedades del llamado mundo globalizado se pase, para decirlo en una fórmula sintética, de la “coexistencia” a la “convivencia” o “convivialidad”.

Pero antes de pasar a explicar cómo puede la filosofía, y en concreto la filosofía intercultural, contribuir a dicha tarea, se permitirá que diga unas palabras sobre los supuestos que está detrás de esa convicción que se expresa el título de este trabajo, a saber, la convicción de que la filosofía intercultural puede y debe contribuir a mejorar la convivencia humana en el mundo de hoy. Dicho, en otros términos, suponemos con el título que la filosofía, lejos de huir del horror del mundo y refugiarse en la famosa “torre de marfil”, debe plantear cara a ese horror del mundo que se nos presenta en la mala manera en que convivimos, para mostrar que no es un destino inexorable sino una realidad histórica que puede ser trasformada. Pero expliquemos con más detalle lo que suponemos:

Suponemos, en primer lugar, evidentemente, que como humanidad convivimos; supuesto que se explica o se justifica, por poner ahora un solo ejemplo, por lo que justo en estos días se llama la “crisis migratoria”; un “término técnico” que esconde en realidad la poca voluntad para favorecer políticas de acogida hospitalaria frente a los migrantes. Este hecho, nos parece, es suficiente para ilustrar, como decía, que convivimos mal, que habitamos un mundo que se dice global, pero que es en realidad un mundo que, más que universalizar el bien común, lo que hace es globalizar estructuras de funcionamiento y hábitos de vida que difunden el “mal común”, para decirlo con la drástica y dura expresión en la que el filósofo de la liberación Ignacio Ellacuría (asesinado en 1989 por los militares en El Salvador) condensaba su diagnóstico de la mala convivencia que caracteriza destructivamente a la humanidad actual<sup>2</sup>.

Por otra parte, suponemos, en segundo lugar, tal como adelantaba en líneas anteriores, que se trata también de la tarea de la filosofía. Es decir que la filosofía, en tanto que filosofía, puede contribuir al proceso de mejoramiento de la convivencia humana en el mundo actual. Suponemos, pues, que la filosofía no se resigna, que resiste el sentimiento de frustración de la impotencia del pensamiento y de la razón ante el “espectáculo” de la irracionalidad y del cinismo, y toma partido contra ese curso real del mundo intentando revertir su inhumana y autodestructiva dirección.

Tenemos, por tanto, dicho, en otros términos, confianza en la buena fuerza que puede y debe desplegar la reflexión filosófica en el mundo y en el ser humano.

¿Por qué? Porque la filosofía a la que aquí nos referimos no se define por la pertenencia a alguna escuela o la defensa de algún sistema sino que se determina ante todo, y fundamentalmente, por la fidelidad

<sup>1</sup> Cf. Alain Touraine, *Pourrions-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris 1997.

<sup>2</sup> Cf. Ellacuría, I. (2001). “El mal común y los derechos humanos”, en: *Escritos Filosóficos*, tomo III. UCA Editores, San Salvador, pp. 447- 450.



a la búsqueda de un conocimiento que realice la “relación tierna”<sup>3</sup> que se anuncia como compromiso en su nombre griego de “filo-sofía” y que constituye el verdadero fondo de su característica búsqueda en el tiempo, esto es, el alma de su recorrido histórico como siempre renovada declaración de amor a la sabiduría como compañera de la humanidad en su lucha por lo mejor de sí misma. Ser fiel a esta historia de la “pasión” por la sabiduría significa para la filosofía, dicho más concretamente, fidelidad a una memoria de veracidad y de bondad que la “ob-liga” a dar un presente a la historia que la identifica, y ello en las condiciones dadas en cada tiempo. Por eso, en nuestro tiempo y de cara al tema que nos ocupa, esa fidelidad quiere decir “obligación” de contextualizar y continuar la historia de la “relación tierna” a que nos hemos referido, comprometiéndose en el empeño de que la convivencia humana se defina por relaciones que generen verdad y bien común, es decir, bondad.

Para subrayar la importancia de este momento en el segundo supuesto de nuestro trabajo, nos permitimos añadir que, a nuestro modo de ver, la conciencia de esa memoria de amor a la verdad y a la bondad es la que alimenta la sensibilidad de la filosofía para sentir “compasivamente” como un mal que nos destruye en nuestra propia sustancia humana todo el horror de una época adversa que agudiza la fractura, el desgarramiento y la escisión del género humano, produciendo seres humanos carentes del *sentido de humanidad* en un mundo flagelado por la violencia absurda de prácticas de regateo de la vida del otro<sup>4</sup>.

Y tampoco debemos silenciar que, para los que hacemos filosofía, eso conlleva el compromiso de preguntarse en forma autocrítica si la filosofía que hoy hacemos es o no guardiana de esa memoria milenaria.

¿Tenemos nosotros los que hacemos filosofía, los llamados “filósofos” y “filósofas”, conciencia de esa memoria o somos ya parte de la comparsa del “gran teatro del mundo”?<sup>5</sup> ¿Sentimos la memoria de la filosofía como herencia de un fondo ético que despierta en nosotros la “necesidad” de comprometernos con la tarea de reparar esa escisión del género humano que significa la mala convivencia o fomentamos con nuestros hábitos y vanidades la mala convivencia?

Este cuestionamiento autocrítico es, a nuestro modo de ver, de una importancia decisiva. Pues de la respuesta que demos a esas preguntas no solamente depende el sentido y el rumbo de nuestra reflexión filosófica sino también la posibilidad misma del comienzo de la filosofía como parte de nuestra vida. Quiero decir con ello que la filosofía, tal como se entiende aquí, no nace de la erudición ni se realiza como disputa de ideas. La filosofía nace más bien de la experiencia de que en el mundo histórico se ha quebrado la “relación tierna” que debe abrazar todos los seres o, si se prefiere la metáfora de Octavio Paz al término de Hölderlin, a la experiencia del “cántaro roto”<sup>6</sup>. Sin olvidar, si se prefiere un “filósofo reconocido” como tal mundialmente, que también Hegel partía de que la “necesidad” de la filosofía brota cuando se siente que está ausente de la vida humana la fuerza que la unifica y reconcilia. Su afirmación dice: “La escisión es la fuente de la *necesidad de la filosofía*... Cuando la fuerza de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las contradicciones han perdido su relación viva y su acción recíproca y se hacen independientes, es entonces cuando surge la necesidad de la filosofía”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Heidegger, M. (1981). “Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung”, en: Gesamtausgabe, tomo 4. Klostermann, Frankfurt, pp. 155ss.

<sup>4</sup> Sobre la adversidad de nuestra época ver las reflexiones expuestas en el capítulo “La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis” en mi libro: (2016). Filosofía y espiritualidad en diálogo. Verlag Mainz, Aachen, pp. 11-24; así como el capítulo “Meditación intercultural sobre la adversidad de la época” en mi libro: (2014). Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Verlag Mainz, Aachen, pp. 125-140; y la bibliografía ofrecida en ambos.

<sup>5</sup> Para emplear la gran metáfora del clásico español Calderón de la Barca

<sup>6</sup> Paz, O. (1979). “El cántaro roto”, en: Poemas (1935-1975). Seix Barral, Barcelona, pp. 255-259.

<sup>7</sup> Hegel, G.W.F. (1970). “Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie”, en: Werke in zwanzig Bänden, tomo 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., pp. 20-22. Cursivas en el original alemán.

De esa experiencia de las contradicciones que amenazan con destrozar las posibilidades de armonía y equilibrio en un mundo diverso, de las heridas y humillaciones provocadas por la arrogancia y prepotencia de una civilización hegemónica que sustituye el trato tierno por el trato mercantil y militar con el mundo, cerrando con ello el horizonte del diálogo para la convivencia humana hoy, de esa experiencia nace en nuestros días, la filosofía; y nace de ella no como una forma específica de entretenimiento para profesionales del saber sino como una *necesidad* del mundo y de la humanidad. Ese “cántaro roto”, que son nuestras sociedades y nuestro mundo en general, es el que *necesita* de la filosofía, es decir, es la realidad herida la que *necesita* de la memoria de veracidad y de bondad, de la acción balsámica de la reflexión filosófica<sup>8</sup>, para recomponer la integridad de lo roto.

Mencionemos, por último, un tercer supuesto que está también en el trasfondo de las reflexiones que presento. Se trata de la convicción de que la interculturalidad es el método para reconocer en toda su diversidad la memoria balsámica de la humanidad. Y en este sentido suponemos aquí que una filosofía intercultural es aquella que ve la humanidad desde esa memoria y trabaja porque se haga realidad en el mundo escindido de hoy.

## 2. REFLEXIONES PARA UNA MEJOR CONVIVENCIA HUMANA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Teniendo en cuenta por tanto el trasfondo de los supuestos mencionados antes, resumiremos a continuación nuestras reflexiones en los puntos siguientes:

**2.1** Cuando en el presente contexto hablamos de convivencia humana no acentuamos su dimensión política ni jurídica, es decir, no ponemos en el foco de nuestra atención el marco formal de las leyes que reglamentan la coexistencia social entre grupos o comunidades de diferente procedencia cultural o religiosa, porque queremos referirnos con ello, fundamentalmente, a las relaciones entre formas de vida respaldadas por los universos culturales en los que los seres humanos intentan lograr la realización de su humanidad. Por eso entendemos además que el intento de mejorar la convivencia humana debe hacerse cargo ante todo de la cuestión de la *calidad* humana de las relaciones entre biografías y/o entre culturas en el diario de la vida. Mejorar la convivencia humana no es, pues, mejorar teorías o modelos sobre la misma. El desafío del mejoramiento radica más bien, en el intento de mejorar las relaciones concretas en el nivel de los encuentros directos “en la calle”.

**2.2** Para mejorar la convivencia humana, sea ya en un nivel personal de biografías o en un plano colectivo como interacción entre culturas, hay que pasar, por tanto, por las vidas y tradiciones de los que fácticamente comparten ya un lugar de vida, intentando hacer de ese “espacio social compartido” justamente un “mundo de vida” comunitario. Y la razón de ello radica, si no nos equivocamos en esta apreciación, en que la convivencia humana, sea buena o mala, es una confluencia de situaciones culturales o, si se prefiere, una convergencia de vidas situadas desde sus diferencias o memorias culturales. La vida humana se abre a la vida por medio de una cultura, y en este sentido las experiencias de vida son siempre inseparables de una experiencia de situación cultural.

**2.3** La indicación anterior es central para comprender el significado profundo que late en la convivencia y, con ello, para entender también lo que realmente fracasa o se malogra cuando la convivencia humana es mala, es decir, cuando no merece en realidad tal nombre sino a lo sumo la calificación de coexistencia, como

<sup>8</sup> La expresión “acción balsámica de la reflexión filosófica” se inspira en la idea de José Martí de la “solución balsámica del amor”. Ver, por ejemplo, Martí, J. (1975). “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa”, en: *Obras Completas*, tomo 4. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 267-279; y “La procesión moderna”, en: *Obras Completas*, tomo 10. ed. cit., pp. 75-89. O sea que José Martí podría ser otro de los ejemplos que se pueden aducir para documentar la idea de que la necesidad de la filosofía brota en el fondo de ese sentir con dolor la escisión de la unidad del género humano.

ya decíamos en las consideraciones introductorias. Nos referimos a lo siguiente: la idea de la experiencia de la vida como experiencia inseparable de una situación cultural nos lleva a reconocer que la experiencia de vivir, aunque se revele como personal e incluso individual, es una experiencia que nadie puede llamar suya propia en un sentido excluyente, porque sobrepasa siempre los límites de la porción de vida que cada uno siente como individual. En otras palabras: porque es una experiencia que apunta a condiciones que están “fuera” de lo que cada uno de nosotros puede llamar o identificar como *su* vida individual. La experiencia de vivir es de esta manera, como certeramente ha visto en la tradición filosófica española don José Ortega y Gasset, una experiencia de *participación* en la vida; una experiencia de que se está en o de que se nace a su presencia en presencia y por la presencia de otros. O sea que, en el fondo, para los seres humanos, no hay experiencia de vida si no es en la forma de una original con-vivencia. Vivir es, pues, con-vivir<sup>9</sup>. La vida de cada uno se teje desde esa con-vivencia fundamental. Y es esta fundamentalidad prepolítica de la convivencia como condición de la posibilidad real de toda vida personal justo lo que constituye su sentido profundo. Este sentido profundo, que podemos llamar ontológico, es además el horizonte a cuya luz resulta comprensible que una mala convivencia, esto es, una falla en el orden o en las formas de la convivencia no sea simplemente una falla política, una situación que hace manifiestas únicamente carencias de civismo o urbanidad, sino que es una situación que afecta a la vida en su sustancia misma. La mala convivencia genera vida *vitalmente* dañada. No es, por tanto, sólo un daño en los órdenes social, político y cultural. Es también, y fundamentalmente, un daño antropológico en la condición humana como tal.

2.4 De ahí que, como se insinuaba ya en el primer punto, las acciones para el mejoramiento de la convivencia humana deben ser concebidas como acciones *radicales* que apunten más lejos que aquellas con las que reclamamos el reajuste del “contrato social” en las sociedades multiculturales del llamado mundo globalizado. Es decir deben ser acciones que luchen por una revolución en nuestra relación con la vida para poner en primer plano el sentimiento del común “tejido vital” que nos funda como “comunidad de iguales” antes de que nos reconozcamos contractualmente como comunidad de diferentes. Pero debe quedar claro que esta propuesta de radicalidad para las acciones que mejoren la convivencia no se trata de subestimar las acciones políticas o sociales. Se trata más bien de indicar que esas acciones en favor de un “contrato social” más justo entre los diferentes alcanzarán sólo su verdadera finalidad –que es la comunicación humana y personal entre los diferentes– cuando se las enmarque en un horizonte de acción que haga visible la prioridad del insustituible e irreductible “tejido vital” que, como lazo de participativa unión en la vida, debe cuidar toda política que quiera promover realmente una buena convivencia.

2.5. Una consecuencia directa de la idea anterior es la recomendación de complementar críticamente las teorías del reconocimiento que, desde diferentes perspectivas, ha desarrollado la filosofía política contemporánea de cara a poner sobre bases más justas la convivencia de la diversidad cultural y religiosa en nuestras sociedades actuales. Estas teorías del reconocimiento del otro en su diferencia son, sin duda alguna, una gran aportación a la solución de muchos de los problemas que plantea la convivencia de la diversidad en el mundo de hoy. Pero hay que decir al mismo tiempo que son insuficientes y que deben ser transformadas interculturalmente, sobre todo en lo que concierne a la concepción antropológica de fondo, liberal e individualista, que suponen<sup>10</sup>.

Nuestro argumento para defender la necesidad de esta revisión crítica, resumido muy brevemente, quiere hacer valer lo siguiente:

---

<sup>9</sup> Cf. Ortega y Gasset, J. (1983). “La rebelión de las masas”, en: Obras Completas, tomo 4. Alianza editorial, Madrid, pp. 117ss.

<sup>10</sup> Ver sobre este punto la visión y la bibliografía presentada en mi trabajo: “¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?”, en mi libro: (2014). Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Verlag Mainz, Aachen, pp. 47-60.

Si el problema del desconocimiento del otro es, en lo fundamental, una consecuencia de la lógica de una antropología que rompe el “nexo vital”, que rompe la originaria “comunidad de la vida”, una teoría que pretenda mejorar la convivencia humana desde la raíz tiene entonces que empezar por invertir la lógica de la antropología individualista, de la competencia y del conflicto (antropología que podemos llamar sumariamente “burguesa”), para repensar el reconocimiento desde el sentir común del “nexo vital”. Lo que significa precisamente la inversión de la cuestión o el pasar del paradigma conflictivo del reclamo de reconocimiento al paradigma de la agradecida aceptación del otro. Pues con este cambio de lógica se recupera la “naturalidad” del sentir que lo primero que se le debe al otro es el *agradecimiento* por hacer posible la vida humana con su participación en ella.

**2.6** Abundando en esta perspectiva hay que señalar también que el mejoramiento de la convivencia humana en el mundo de hoy requiere, como consecuencia directa de la inversión de la lógica de la antropología individualista, la recuperación intercultural de la experiencia de culturas que saben y transmiten todavía por sus memoria de humanidad la idea de que la afirmación de las diferencias y el reclamo consiguiente de su reconocimiento son momentos segundos, ya que lo primero es anterior a todo contrato social, a saber, la *acogida deferente* del otro en el “nexo vital”. Dicho, en síntesis: Antes que el reconocimiento contractual de los derechos de su diferencia y de la consiguiente presencia como *ciudadano* en la esfera pública de las sociedades en las que se le recibe, lo primero que debemos al otro es la deferencia de su aceptación sin reservas como *convivente*. Lo que quiere decir que el reconocimiento legal del otro es, en última instancia, una consecuencia del original reconocimiento vital, justo en tanto que aquel sin el cual no hay “cita” con la vida.

**2.7** Por último conviene precisar, para evitar un posible malentendido, que el término de “deferencia” no denomina aquí ninguna forma de cortesía. Nombra una disposición del “corazón de vida”, su cordialidad. O sea que denomina la disposición por la que la convivencia va perdiendo la ambivalencia que la caracteriza en tanto que realidad de fáctica coexistencia, para transformarse en calidad de vida o, si se prefiere, para transmutarse cualitativamente en convivialidad<sup>11</sup>, esto es, para convertirse en celebración compartida del primer bien común que tiene el género humano: la vida. En este nivel donde, insistamos en ello, la convivencia humana no es simplemente el coexistente vivir juntos sino la mutualidad participativa, la calidad de la vida hace visible y reconocible la unión en la diversidad porque en las identidades de la vida, sean personales o colectivas, se refleja la signatura de la comunidad que, justo en tanto que diferencias *con-viventes*, las habita.

### 3. OBSERVACIÓN FINAL

Por las consideraciones expuestas en el apartado anterior se puede ver que para la filosofía, y especialmente para la filosofía intercultural, la tarea de mejorar la convivencia humana, implica el desafío antropológico de promover una transformación radical de la afectividad humana. Los momentos enumerados en el apartado anterior deja ver, en efecto, que el mejoramiento de la convivencia humana es un asunto que no requiere meramente un cambio cognitivo, esto es, un cambio en la manera cómo entendemos al otro, sino también, y acaso fundamentalmente, un cambio afectivo, ya que, sin una valoración y apreciación de *benevolencia* del otro, sin una afirmación del “querer bien” al otro, no se mejorará la convivencia humana en el sentido propuesto. Son los buenos afectos los que en definitiva decidirán si recuperamos como humanidad la fuerza de la reconciliación a la que antes nos hemos referido y relanzamos el curso de la historia por el

<sup>11</sup> Ver sobre esto las actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en: Fonet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2011). “Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / Living Together: Problems and Possibilities in Today’s World. An intercultural Approximation / La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural”. Verlag Mainz, Aachen.

camino hacia una nueva universalidad; hacia una universalidad que llamamos nueva porque nace como resultado de un paciente proceso de escucha del otro y de solidaridad con él en nuestros correspondientes mundos de vida.

- Por eso pregunta:

¿Cómo sentimos nosotros como época y como personas la escisión de la convivencia de la humanidad?

¿Nos sentimos mal cuando constatamos, por ejemplo, en el trato a los migrantes o refugiados, la ausencia del reconocimiento debido al otro como semejante?

¿Podemos esperar cómo época y como personas activar una política de la convivencia como verdadera comunión o convivialidad?

### **BIODATA**

**Raúl FORNET-BETANCOURT:** Universidad de Aachen. Alemania. Autor fundacional de la Filosofía intercultural Latinoamericana. Es uno de los filósofos contemporáneos comprometido con el cambio y la transformación sociopolítica latinoamericana desde un paradigma intersubjetivo de relaciones entre culturas.



## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 16-27

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

## Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano

*Universal Justice, Asymmetric Contexts of the Power  
and Latin American Critical Thought*

**Ricardo SALAS ASTRAIN**ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4765-1567>

rsalas@uct.cl

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3108263>

**RESUMEN**

En los últimos años la teoría crítica de la justicia se ha ido consolidando en la relevante obra de Habermas, Honneth y Forst. Esta perspectiva filosófica y política también cuenta hoy con nuevas contribuciones de filósofos francófonos como Renault, Hunyadi y de filósofas norteamericanas feministas como Allen, Benhabib y Fraser en vistas a repensar una sociedad global. Tal panorámica muestra que subsisten aspectos teóricos y políticos de carácter controversial en la actual teoría crítica frankfurtiana. El trabajo propone unas breves cuestiones del proyecto crítico europeo, y aportamos, desde los contextos políticos de las sociedades periféricas en búsqueda de planteos políticos contrahegemónicos, otras miradas de la justicia en clave universal. Destacamos algunas discusiones de la filosofía del Norte en relación a la cuestión de la justicia, para intentar demostrar que la actual filosofía política latinoamericana, al menos la que subyace en obras significativas de Dussel, Forst, Márquez-Fernández y Olivé han contribuido con específicas aportaciones en vistas a clarificar las demandas de justicia de Nuestra América, más allá del liberalismo político eurocéntrico y en búsqueda de alternativas al capitalismo hegemónico.

**Palabras clave:** Justicia, contexto, filosofía política, teoría crítica.

**ABSTRACT**

During the last years, the critical theory of justice has been consolidated through the work of Habermas, Honneth and Forst. This philosophical and political perspective also counts nowadays with new inputs of male and female philosophers, such as Renault, Hunyadi and the North American Allen, Benhabib and Fraser. Such approach demonstrates that theoretical and political aspects which are controversial, subsist in the current critical theory of Frankfurt. The work proposes brief issues of the European cultural project and contributes, from the political contexts of peripheral societies in search of political counterhegemonic schemes, other views of justice in universal key. We emphasize some discussions of the northern philosophy in relation with the issue of justice, so as to demonstrate that the current Latin American political philosophy, at least the one that underlies significant works of Dussel, Forst, Márquez and Olivé, has contributed with specific inputs that clarify the justice demands of our America, further than the political Eurocentric liberalism and in the search of options to hegemonic capitalism.

**Keywords:** Justice, context, political philosophy, critical theory.

Recibido: 11-08-2018 • Aceptado: 19-10-2018



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



## 1. INTRODUCCIÓN

El debate de la justicia en el campo de la teoría crítica de los últimos años en Alemania y EEUU ha permitido avanzar sobre la triada justicia, reconocimiento y democracia que permite a esa tradición filosófica del norte, disponer de enfoques críticos de la justicia en “sociedades democráticas avanzadas”, ubicadas en economías opulentas dentro del capitalismo hegemónico y global. Las cuestiones han ido enriqueciendo el planteo inicial de la concepción de la justicia formulada inicialmente por la propuesta habermasiana y que marca hasta hoy a los nuevos sucesores de la Escuela de Frankfurt, en particular Honneth y Forst. En tales discusiones la obra de Habermas, así como la obra de Rawls, marcan substantivamente el debate de la crítica de la justicia en el primer mundo angloamericano. Z. Díaz y A. Márquez, en un significativo artículo, han indicado con claridad que la crítica de Habermas al capitalismo hegemónico es contundente ya que sólo a través de las prácticas de la racionalidad comunicativa es posible el proyecto de una sociedad justa y democrática, y concluyen señalando que:

“Al capitalismo habrá que oponerle la democracia, y el mundo de la vida como mundo simbólico debe hacer valer en el plano discursivo el tema primordial de la justicia y la democracia. El tema político de nuestro tiempo, debe consistir en describir un desarrollo democrático que sea realizable en las únicas condiciones posibles: preservando un ámbito público al margen de las relaciones de mercado y de poder burocrático, imponiendo así, límites al sistema”<sup>2</sup>.

Este enfoque basado en la teoría de la acción comunicativa introduce el escenario político-jurídico del tipo liberal universalista, que pareciera que puede ordenar la legitimidad de los estados democráticos, y donde pareciera que es posible fundar una concepción de la democracia universal, en la que existe “una razón pública global”<sup>3</sup>, por la que estas estructuras políticas serían las únicas en adecuarse a los fundamentos teóricos de la universalidad de un estado de derecho. En el planteamiento habermasiano de un Estado democrático sólo puede ser legitimada una teoría universal del discurso que asegure la plena validez de la comunicación racional. La principal objeción que se puede hacer a tales enfoques inspirados en Kant es que tales argumentaciones elaborando teorías racionales universales continúan apoyándose en hitos y situaciones propias de la historia política y cultural europea y/o norteamericana. Nos parece que tales teorías adolecen una profundización de los contextos y no responden de ningún modo a las vicisitudes sociopolíticas de Nuestra América y de otras latitudes, que han sufrido sucesivas conquistas y colonizaciones de los países imperiales y coloniales. Repensar la idea del conflicto requiere formularse serios interrogantes sobre la relación entre los procesos de justificación y los contextos históricos particulares y la experiencia moral. La pregunta que se abre entonces es si las sociedades son ciertamente heterogéneas en sus contextualidades y no tienen parecidos procesos sociohistóricos en el terreno económico y político, ¿cómo tales elaboraciones del progreso normativo responderían a las críticas avanzadas por las visiones postcoloniales y a las propuestas decoloniales?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Artículo elaborado en el marco del proyecto de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt), Chile, N.º 1170383, *Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia*, 2017–2021.

<sup>2</sup> Díaz Montiel, Z. & Márquez-Fernández, A. (2008). “La Modernidad en Habermas: Del ‘sistema’ (represor) al ‘mundo de Vida’ (liberador)”. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*. Vol. 9, n.º. 21, Enero-Abril, Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, p. 97; Cf. Medina, I. (Coord.). (2018). *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina/ Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández*. El Pregonero, Argentina.

<sup>3</sup> Rawls, J. (2001). *El Derecho de gentes y ‘Una revisión de la idea de razón pública’*. Paidós, Barcelona, p. 197. Véase el comentario de Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Ediciones PUCP, Lima, pp. 180ss.

<sup>4</sup> Cortes, F. (2018) “Libertad, Justicia y Reconocimiento”. *Revista Eidos*, Fundación Universidad del Norte, Colombia. N.º. 28, p. 352.

La fecundidad de dicho debate sobre justicia y reconocimiento ha sido relevante en el campo de la filosofía moral y política, así como también en las ciencias sociales y jurídicas. Este planteo latinoamericanista de Márquez que subyace a su filosofía antihegemónica requiere no sólo de un paradigma dialógico de la justicia, sino que necesita responder teórica y prácticamente a una larga historia de asimetrías vividas en Nuestra América. América Latina está marcada por experiencias de (in) justicia que son decisorias del acontecer político y que cuestiona la facticidad de los poderes imperiales, neocoloniales y hoy neoliberales -frecuentemente invisibilizados- que arrecian en diferentes épocas, y que siguen definiendo nuestras historias finiseculares de luchas y de resistencias a los sistemas hegemónicos. La concepción histórica de la justicia en tierras mestizas refiere entonces a una clave donde dominación y emancipación son decisivas en la vida de nuestros pueblos y de las mayorías subyugadas. Esta memoria histórica da un papel central, desde el debate inicial entre Las Casas y Sepúlveda- hasta las diferentes configuraciones sociopolíticas de nuestros países. Asimismo estas memorias de resistencia al pasado colonial y republicano neocolonial son ciertamente lo central del ideario nuestroamericano de una justicia que se va logrando histórica y políticamente<sup>5</sup>.

Tales memorias de injusticia han sido la motivación central que condujo las luchas antihegemónicas y resistencias palpables de los pueblos latinoamericanos e indígenas hasta el día de hoy, y que son parte de una teoría de la "justicia anamnética" como le denomina R. Mate<sup>6</sup>, que va mucho más allá de las fuentes convencionales de la justicia. Esta mirada latinoamericanista nos entrega un foco de una historia permanente de negaciones y afirmaciones que siguen permaneciendo hasta el día hoy, pero donde prosiguen igualmente las diversas formas específicas de emancipación anti imperial y antihegemónica. Entre esas historias de lucha se ha configurado entre nosotros una crítica de las formas de justificación de derechos que se oponen a las ideas neocoloniales violentas y destructora de la vida humana- y de la naturaleza<sup>7</sup>. Tal búsqueda de justicia plurisecular cuestiona la maquinaria de guerra de los estados y de los grupos armados que conduce año a año al asesinato reiterada de miles de líderes sociales, indígenas y ambientalistas cada año en muchas latitudes del continente, y que exigen nuevas y urgentes formas de reconocimiento y de justicia. Si por una parte, las situaciones de guerra y los débiles acuerdos de paz, de guerras "sin cuartel" por el control de territorios en las zonas rurales y en las grandes ciudades demuestran que el dictado de la sinrazón sigue vigente. Dicha belicosidad, unida al factor imperialista y neocolonial, prosigue en las propuestas neoconservadores y ultranacionalistas, que refuerzan la necesidad de nuevas formas de emancipación social y política, y de continuar con una filosofía anti-hegemónica.

A diferencia de la interpretación vigente de la modernidad europea, existen otras formas de interpretación que responden con mayor profundidad a la situación de los países periféricos. No sólo existe esa modernidad centralista, sino también una modernidad periférica, o lo que Dussel denomina "transmodernidad"<sup>8</sup>, o su crítica en un proyecto modernidad/decolonialidad; todas estas categorías histórico-filosóficas contribuyen a repensar el capitalismo y la modernidad a la par del genocidio de los pueblos indígenas y africanos traídos a América. Y este es el punto central de una crítica que no sólo es consciente de la interdependencia de las historias locales y globales marcadas por la conquista y la colonización, sino que contribuye a entender cómo se fue construyendo un capitalismo moderno europeo marcado por centros financieros, con interdependencias y periferias que sacrificó millones de vida y ha socavado las riquezas de los pueblos de la Tierra. En otras palabras, para entender el capitalismo europeo actual no hay sólo que concentrarse en una historia evolutiva del mercantilismo previo y del industrialismo del siglo XIX, sino que hay que prestar atención a una larga historia fáctica, estructurada y definida por la justificada ocupación militar de los territorios y por

<sup>5</sup>Ver el trabajo: "A justiça perante uma crítica ética da violência", en Bartolomé, C. (Comp.) (2009). *Justiça e Memória*. Editora Unisinos, São Leopoldo, pp. 87-112.

<sup>6</sup> Cf. Mate & Zamora, J. (2011). *Justicia y Memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Anthropos, Barcelona, p. 7.

<sup>7</sup> Cf. La crítica ontológica del modelo capitalista de Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida*. Siglo XXI Editores, México.

<sup>8</sup> Dussel E. (2017). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal, México, p. 257.

la dominación violenta de los cuerpos para sacrificarlos al Capital. El modo hegemónico de la actualidad debe muchísimo entonces a las empresas europeas precursoras del capitalismo moderno, y que proporcionaron las bases de la acumulación de la riqueza del primer mundo, y que obligaron y obligan a todos los individuos y pueblos a una frenética competencia de unos contra otros<sup>9</sup>. La justicia reflexiva apunta así a entender la memoria de esos extensos grupos humanos instrumentalizados y sacrificados para la generación y acumulación de riqueza de unos pocos imperios; ¿cómo pensamos críticamente una justicia global en medio de un mundo definido de este modo? ¿Cómo entendemos la distribución de la riqueza concentrada sólo en manos de cada vez menos ultramillonarios y de unos pocos países?

Esta mirada colectiva acerca de la dialéctica entre lo justo-lo injusto en América Latina requiere especialmente destacar las experiencias de injusticias no para quedarse ahí, sino para relevar que ellas han estado estructuralmente presentes en toda la historia de Nuestra América. El poder oculto y la violencia entronizada por cierto requieren ser entendidos específicamente, en su carácter histórico-cultural, y precisa no desdeñar sus historias locales, ni sus lazos geoculturales ni tampoco el cruce de épocas diferenciadas en pos de transitar hacia otras formas de sociedad. En otras palabras, para profundizar la relación controvertida en la actualidad entre formas legales y procedimentales en la que reposa la economía capitalista hegemónica es preciso auscultar el discurso relativo a la justificación de derechos, y que precisa referir a las formas de lucha y de resistencia histórico-substantivas de nuestros pueblos que ha sido largamente tematizado por el pensamiento crítico latinoamericano. La justificación de los derechos no va de suyo, y por eso hay reproches a esa concepción política de la justicia, y que Allen ya ha reprochado en sus objeciones a la teoría crítica alemana.

Aunque la teoría contextual de la justicia mentada aquí, reconoce esta inspiración frankfurtiana y a su crítica decolonial, consideraremos aquí una discusión crítica que se viene levantando en América Latina, a partir de los trabajos de las dos últimas décadas sobre memoria y justicia formulados por Bartolomé, Dussel, Fornet-Betancourt, Márquez-Fernández, Olivé, y Tubino para mencionar los planteamientos filosóficos más notables. Tal enfoque latinoamericanista que defenderemos aquí permite reconstruir un ideal normativo de justicia que responda decisivamente a los conflictos que caracterizan el *ethos* histórico entendido siempre a partir de las formas asimétricas en que interactúan sujetos, clases, movimientos sociales y pueblos. Empero, la redefinición filosófica del contexto especialmente en su carácter político ya no es un asunto determinado por las ideas recibidas desde los paradigmas de los países poderosos, o por los universos conceptuales de filósofos europeos o norteamericanos, sino que es una perspectiva teórico-práctica que asume las prácticas vitales de los pueblos y de las luchas de los movimientos sociales, feministas, indigenistas y ambientalistas que son parte de la complejidad de la vida política latinoamericana misma. Tales exigencias determinan un otro concepto de contextualismo, de carácter *fuerte*, que obliga a repensar los determinantes históricos principales que constituye las asimetrías del poder ligados al uso de los derechos por los estados y sus implicancias para cada sociedad nacional<sup>10</sup>.

Lo medular de la teoría contextual expuesta en este trabajo estriba precisamente por la interrogación acerca del tipo de justificación no-hegemónica de los derechos. Esto choca con la idea difundida por el liberalismo universalista de que un sistema democrático que se basa únicamente en la protección de los derechos individuales que serían los plenamente universales y que se manifiesta sobre todo hoy en la defensa irrestricta del derecho a la inversión y a la propiedad privada, que define el permanente lobby de las multinacionales ante los gobiernos cuando no de amenazas y formas de boicot en contra de los países. Esto conlleva asimismo reconsiderar críticamente la idea neocolonial de que en última instancia de que los

<sup>9</sup> Cf. Chauí, M. (2018). La ideología de la competencia. NED Ediciones, Ulzama.

<sup>10</sup> Cf. Salas, R. (2019). "Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas". Estudios Políticos. Universidad de Antioquia. N°. 55.

derechos se legitiman sólo si puede articularse con los derechos internacionales de la propiedad de los territorios.

En suma, la justificación de los derechos y la interacción entre los derechos humanos y los derechos positivos implica hoy cuestionar tanto las tesis centrales del liberalismo político que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos<sup>11</sup>, como también la propuesta neoliberal que se expandió a nivel planetario. La controversia entre los derechos que resguarda el Estado liberal, los derechos humanos y los derechos que pretenden las grandes corporaciones multinacionales se vuelve así en uno de los problemas mayores de esta férrea lógica económica y socio-política de tipo capitalista que rige la economía actual y determinará el futuro político-jurídico de los conflictos territoriales y sobre todo medioambientales.

En este sentido, estamos cercanos a tres ideas claves de L. Olivé acerca del nexo entre Justicia e Interculturalidad en el que el filósofo mexicano condensaba las exigencias de una sociedad democrática multicultural.

Uno de los rasgos de la actual sociedad globalizada es la multiculturalidad, a partir de la cual se generan constantes conflictos, entre las condiciones necesarias para la resolución pacífica de problemas se encuentra el establecimiento de normas, de instituciones y de mecanismos que: a) favorezcan las relaciones interculturales en un contexto de justicia social, respetando y alentando la autonomía de los pueblos, incluyendo el acceso efectivo al control de sus recursos materiales; b) promuevan las prácticas de democracia participativa, y c) faciliten el aprovechamiento del conocimiento—incluyendo el científico y tecnológico— para el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos<sup>12</sup>.

La hipótesis que nos guía es que frente a los avances actuales del modelo neoliberal que cruza toda la economía contemporánea desregulando al mismo tiempo los sistemas económicos para adecuarlos a la voracidad de las multinacionales y erosionar las formas tradicionales de vida en sus formas productivas y distributivas, es preciso enfrentar la necesidad teórica de repensar la justicia en su dimensión social y distributiva. Para comprender entonces una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y las lógicas derivadas de las formas sapienciales y combativas propias de los mundos de vida se requiere comprender las fricciones a partir de un proceso de reconstrucción de las racionalidades en conflicto, repensar la noción de territorio ligado a la génesis de movimientos y autoridades que requieren legitimarse en contextos de fractura, y las posibilidades de fundar un proyecto alterglobalizadores basados en los viejos y los nuevos derechos de las comunidades y de los países periféricos.

## 2. JUSTIFICACIÓN, INJUSTICIA Y EMANCIPACIÓN

En la filosofía latinoamericana las perspectivas liberacionistas, interculturales y decoloniales han permitido reflexionar también acerca de la injusticia en contextos definidos por las asimetrías del poder y también han forjado una serie de planteos acerca de la justicia social y el reconocimiento. Entre ambas tradiciones de pensamiento empero que han levantado sus categorías teóricas a partir de la especificidad de sus contextos no han existido diálogos entrecruzados, salvo las referencias que encontramos en el marco del pensamiento latinoamericano. Faltan investigaciones acerca de cómo avanzar en un proyecto acerca de la

<sup>11</sup> Cf, Guerrero, A. (2016). Filosofía y Pueblos indígenas. CIALC-UNAM, México, cap. 1 y 2.

<sup>12</sup> Olivé, L. (2004). Interculturalismo y justicia social. UNAM, México, pp. 13-14.

justicia en un marco del capitalismo hegemónico y la geopolítica global. Hemos señalado en otro trabajo<sup>13</sup>, que tales propuestas latinoamericanistas sugieren otras críticas al capitalismo periférico e implican una controversia relevante para una teoría de la justicia del primer mundo ya que implica modos universalizables y no se trata necesariamente de pensar la universalidad justificatoria— frecuentemente definida de un modo abstracto y formal—, sino como se construyen principios básicos de justicia a partir de mundos asimétricos de la vida que ayudan a entender que la justicia reflexiva requiere procesos de universalización de razones que permiten, justipreciar la dinámica valórica de los mismos contextos histórico-culturales. En este sentido, la crítica del capitalismo global nos parece que implica postular teorías de la justicia estableciendo mediaciones entre las dimensiones universales e histórico-sociales de los movimientos de emancipación y de las luchas sociales, y que éstas no sean sólo hitos de la historia imperial occidental, y del peso de las economías europeas y norteamericanas. Recientemente, Allen ha mostrado que existe problemáticas y controversias entre los sucesores del proyecto habermasiano; esta objeción también aparece en el pensamiento crítico latinoamericanista acerca del sentido verdaderamente universal de tales categorías<sup>14</sup>.

La observación principal es que una justicia global de carácter emancipador y crítico requiere un cuestionamiento de las concepciones paradigmáticas que dan cuenta de las historias económico-políticas de los estados del primer mundo y exige no dar por válidas las preguntas que se formulan los filósofos de la tradición crítica primermundista. Entre otras: ¿Qué podemos entender por una justicia reflexiva abierta a 'las escalas de justicia'<sup>15</sup> cuando la acción colectiva se sitúa desde el sur? ¿Y qué pueden aportar las luchas y dinámicas político-sociales y culturales en pos de superar las asimetrías de la sociedad latinoamericana? ¿Y si incorporamos la justificación contextual de los derechos, sean éstos individuales y/o colectivos, que acontece con la formulación de los derechos humanos que han permanecido con frecuencia ajenos a tal discusión? A nuestro parecer, la teoría crítica europea requiere asumir una mirada mucho más cuestionadora de su visión a veces unilateral y casi provinciana de mirar las relaciones de injusticia estructural existentes en el planeta y se vea obligada a repensar mediaciones histórico-políticas y culturales que permitan una sinergia con el pensamiento intercultural/decolonial<sup>16</sup>, y sobre todo implica cuestionar el modo autoreferido de que su modos de construcción social serían los propios de sociedades que se denominan "democracias avanzadas", e instalan un supuesto del progreso social. Estas ideas nos parecen relevantes para situar la cuestión de la justicia desde las demandas populares en vistas a reconstruir la noción de democracia y de Estado. Éste es un tema central destacado por A. Márquez-Fernández en su planteo de una democracia subalterna que:

[...] se identifica con la tarea de responder de forma estratégica y plena a las demandas de justicia social, equidad, paz y convivencia en las comunidades, es decir, repensar las instituciones modernas para que puedan canalizar esta serie de necesidades en el plano de garantizar los derechos humanos, la praxis del sujeto político y la generación de espacios públicos donde se pueda concretar la alternancia del poder político y la participación desde abajo y de forma horizontal en los procesos democráticos no colonizadores<sup>17</sup>.

Esta concepción de la justicia y de la democracia no ha seguido los mismos derroteros que la teoría crítica europea y norteamericana. Consideremos cómo se llegó muy sucintamente a este impasse ligándolo

<sup>13</sup> Salas, R. (2015). "Notas sobre la contextualización de la justicia. Desde y más allá de Frankfurt". Revista Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y americana. N°. 35, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 59-97.

<sup>14</sup> Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia Univ. Press.

<sup>15</sup> Fraser, N. (2008). *Escala de Justicia*. Herder, Barcelona.

<sup>16</sup> Fomet-Betancourt, R., (2014). *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Concordia Reihe Monographien, Aachen, Band 62.

<sup>17</sup> Capera, J. (2019). "Alvaro Márquez-Fernández y la democracia subalterna en Nuestra América". Revista Millcayac. N°. 10, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, p. 194.

con la propia situación histórica y política de la filosofía alemana. En la filosofía política universalista, inspirada en una tradición teórica de tipo kantiana, una concepción de la teoría de la justicia tendría que fundarse sobre principios que no pueden definirse por situaciones histórico-culturales, ya que éstas, al parecer, no pueden nunca proporcionar criterios para la validez de los principios en que reposa tal teoría, por aludir a cuestiones plurales e históricas. Tal concepción expandida en Occidente ha permitido pensar la cuestión de la universalidad de los derechos —tal como lo expresa el paradigma de los derechos humanos— como universales sin más y sin referencias explícitas a su construcción histórica reciente y muchas veces ocultando las tensas negociaciones políticas entre las principales potencias respecto de su enunciación y de sus alcances. Por ello la cuestión de la justificación de los derechos es central.

En este sentido, nos parece que en la contundente obra del filósofo R. Forst se encuentra una interesante propuesta acerca de la justicia que vale la pena discutir y tensionar con el pensamiento latinoamericano. Forst propone una tesis general bastante convincente por la que él pretende religar la cuestión del universalismo propio de la justicia con los contextos de vida y con ello la necesaria lucha por la justificación de los derechos de todos los seres humanos y colectividades<sup>18</sup>. Este enfoque de Forst es retomado aquí en el sentido que una teoría de la justicia que no sea unilateral debiera tener en cuenta *contextos* de justicia. Al proponer una noción de justicia que incorpore la contextualidad histórico social y política requerimos recuperar las experiencias de injusticia relativa a los diferentes conflictos, violencias e injusticias que viven los individuos, las clases sociales y los pueblos históricamente subordinados. Empero —sobre todo— argumenta que la primera pregunta de la justicia es aquella acerca del poder:

[...] quiere decir que los lugares de la justicia han de buscarse allí donde haya que brindar las justificaciones centrales de una estructura básica social y donde se fijen los lineamientos institucionales que determinan la vida social desde el principio. Todo depende, si se quiere, de las relaciones de justificación en una sociedad. El poder, entendido como 'poder de justificación' efectivo de los individuos, es el bien de mayor jerarquía de la justicia: el poder 'discursivo' de exigir, de aportar justificaciones y de desafiar las legitimaciones falsas<sup>19</sup>.

Las ideas de Forst nos parecen sugerentes ya que él replantea una tesis general de una teoría crítica de la justicia como crítica de las relaciones de justificación, que presupone la cuestión del desacople del universalismo de la justicia con los contextos de vida, por lo que abre el campo controversial de la justificación en el camino entre lo contextual y lo procedimental. Esta concepción presupone lo elaborado en su teoría inicial, tal como aparece en el debate de los autores norteamericanos denominados "comunitarios" y "liberales". Trabajando Forst los respectivos conceptos de justicia — Dworkin, Rawls, Taylor, Sandel, Walzer— y asumiendo la propuesta discursiva de Habermas concluye que en dicha controversia se destacan cuatro cuestiones centrales: la constitución del yo, la neutralidad ética de la ley, el *ethos* de la democracia y el que lleva a la cuestión más relevante, el vínculo entre los principios universales y las dinámicas históricas —contextualismo—. Forst termina afirmando que una teoría de la justicia que no sea unilateral debe tener en cuenta estos *cuatro contextos* de justicia. Sobre esta base, los argumentos liberales y comunitarios pueden compartirse con otros, como los enfoques teóricos feministas o bien discursivos, ya que en todos ellos hay acepciones diferenciadas respecto de lo que se entiende por persona y comunidad. Por esta vía, se hace posible una teoría de la justicia autónoma que sea fundamentada reflexivamente.

En los últimos años, en la tradición norteamericana han surgido algunas de estas ideas que cuestionan la idea de progreso histórico, del procedimentalismo y la normatividad que van en una cierta dirección parecida al pensar latinoamericano. Al respecto nos dice Allen, "El contextualismo metanormativo que he

<sup>18</sup> Forst, R., (2014). Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política. Katz Editores, Madrid.

<sup>19</sup> Forst, R. (2014). Justificación y Crítica, p. 43.



defendido muestra cómo la teoría poscolonial podría basarse en una normatividad completamente immanente que permite su capacidad de crítica, lo que le permite evitar el relativismo, sin apelar a las lecturas evolutivas de la historia, que respaldarían el eurocentrismo, o "fuertes concepciones fundacionalistas de la normatividad, que terminarían en autoritarismo o imperialismo informal"<sup>20</sup>. En suma, las ideas de Forst, aunque controversiales, nos parecen que pueden ser ampliadas y complementadas con la idea de justicia desde nuestro contexto.

En este sentido podríamos tensionar la propuesta lúcida de A. Márquez que ha sido inconfundible en el pensamiento nuestroamericano en cuanto justificación de una propuesta emancipadora: "...que la filosofía del diálogo intercultural es mucho más liberadora que cualquiera de las presentes en la actualidad, porque es desde América Latina que este desfilosofar del logos antropocéntrico sufre la decolonialidad que pone en evidencia la existencia de un sujeto reprimido o alienado, que ahora en su toma de conciencia existencial es que puede comprender el desideratum de las prácticas de su libertad"<sup>21</sup>. Tal propuesta del pensamiento crítico latinoamericano es decisiva porque conlleva hoy nuevas miradas de las formas de contextualización de los procesos universalizables de justicia. Un tipo de justicia reflexiva plenamente universal refiere entonces a una interpretación que no acepta sin más un universalismo abstracto del primer tipo y entonces requiere asumir el valor de los contextos que refieren a experiencias y luchas histórico-morales de sujetos, pueblos y etnias para lograr una justificación razonable no dominante.

### 3. JUSTICIA GLOBAL Y CONTEXTOS ASIMÉTRICOS

La cuestión del contexto proviene claramente del giro pragmático en la filosofía europea y norteamericana, y existe una larga bibliografía y listado de autores a cotejar<sup>22</sup>. Para efecto de este trabajo, delimitamos "contexto" en una primera aproximación refiriendo al mismo proyecto de Habermas quien plantea en un corto pasaje si los principios de justicia fundamentados reestructivamente valen para las sociedades por sus tradiciones político-culturales o bien para situaciones y condiciones de la vida moderna en general. Si esto es así, señala él, es muy difícil defender la tesis de la primacía de lo justo sobre lo bueno a partir de las distinciones entre las interpretaciones del mundo moderno o las imágenes del mundo fundamentalista.

Fornet-Betancourt propone otra idea de contexto en su proyecto de filosofía intercultural, donde no es preciso renunciar a la universalidad y a la comunicación, para él la interculturalidad aparece como una "exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles"<sup>23</sup>. En *La Transformación de la Filosofía* aparece fuertemente la temática de una filosofía que se hace bajo una forma universal y contextual definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. "Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles"<sup>24</sup>. También indica que "La cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales"<sup>25</sup>. En suma para él se requiere abrir la filosofía a la "práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia"<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, p. 230.

<sup>21</sup> Márquez-Fernández, Á. (2013). "Filosofía de la alteridad intercultural en América latina". Las Torres de Lucca. Universidad Complutense de Madrid. Vol: 2, n°. 2, p. 17.

<sup>22</sup> Ver cap. II de ALLEN.

<sup>23</sup> Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. p.51.

<sup>24</sup> Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. p. 58.

<sup>25</sup> Fornet-Betancourt, R. (2001). *La transformación de la filosofía*. p. 34

<sup>26</sup> Fornet-Betancourt, R., (2003). *Op. cit.*, p. 141.

A partir de estas ideas, él critica la fuerte tendencia de la filosofía occidental en cuanto quiere dominar a los contextos: “Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad”<sup>27</sup>, y por ello aboga con fuerza por una des-occidentalización de la misma, pero donde lo esencial es avanzar hacia una actividad política emancipadora consecuente con los verdaderos sujetos reales. Nos dice: “Reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos”<sup>28</sup>.

El enfoque de Habermas es diferente ya que reprocha las limitaciones teóricas que supone partir de tradiciones políticas y de contextos específicos<sup>29</sup>. En este punto de vista controversial se alude a que una teoría de la justicia tendría que fundarse sobre principios que no se definen por situaciones histórico-culturales, y que estas, al parecer, no pueden nunca proporcionar criterios para la validez de los principios en que reposa tal teoría por ser plural e histórica. Un contexto refiere entonces a tales experiencias morales de sujetos y colectividades.

El filósofo Hunyadi -traductor de parte de la obra moral de Habermas al francés, considera que la cuestión del contexto es la principal categoría desde la perspectiva de una filosofía social y política. Para él la noción de contexto ha sido olvidada como fuente (*source*) y recurso (*ressource*) en las teorías morales y políticas contemporáneas. Los contextualistas como Rorty o los anticontextualistas como Habermas “comparten un concepto esencialmente pobre de contexto asimilado en grueso a las formas wittgenstenianas de vida, lo que los condena idénticamente a hacer un uso acrítico de ella”<sup>30</sup> Para él, es preciso hacer frente a la teoría moral habermasiana que pretende expurgar las referencias a lo contextual y a lo empírico.

En síntesis, con estas breves referencias generales queremos dejar en evidencia el litigio teórico, y precisar que un contexto cabe entenderlo como la posición que asumen los actores en sus respectivos *locus* y que, por lo tanto, la experiencia que ellos tienen de sus vicisitudes históricas, de sus mundos de vida, y que sus memorias de injusticia constituyen el carácter histórico cultural mismo de las experiencias morales. La dificultad radica en que una concepción de las experiencias de los sujetos, en especial de las experiencias de injusticia, pueden tener cabida al interior de cualquier teoría de la justicia, y dejan instalada, al menos eventualmente, la interrogante de si una teoría contextual de la justicia puede únicamente justificar en un sentido fuerte solo apelando a principios racionales o requiere necesariamente establecer formas de mediación a la experiencia moral.

A partir de esta noción, las ideas desplegadas por Forst y Hunyadi en sus diferentes trabajos filosóficos de los últimos años refieren a un particular modo de articular una teoría universal de la justicia con los contextos histórico-culturales. En especial las ideas de Hunyadi, menos conocidas en castellano, son relevantes ya que propone un concepto de contextualismo fuerte. En otro texto en que despliega la argumentación completa<sup>31</sup>, Hunyadi expone que la tarea filosófica principal es demostrar que los seres humanos están en contexto durante toda su vida, y por lo mismo es preciso cuestionar las teorías de la justicia que no asumen este carácter porque en principio se sigue suponiendo que el orden experiencial e histórico tiene que ser pensado a partir de una racionalidad que solamente puede establecer la validez.

Este trabajo parte del diferendo acerca de lo que significa pensar los contextos en el marco de una teoría

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>29</sup> Retomamos lo que indicamos en Salas, R. (2019) “Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas”. Estudios Políticos, Universidad de Antioquia. N°. 55.

<sup>30</sup> Hunyadi M. (2009). “L’idée d’une contrefactualité contextuelle, ou: comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas?”. Revue Philosophique de Louvain. Université de Louvain. N°. 107-2, pp. 319.

<sup>31</sup> Hunyadi, M. (2012). L’Homme en contexte. Essai de philosophie morale. Éditions du Cerf, Paris.

de la justicia que prosigue la senda habermasiana. Con y contra Habermas, Hunyadi piensa que la contextualidad es la primera condición del ser humano. Este olvido teórico de la “experiencia moral”, tal como la viven los propios actores, ha conducido a olvidar la fuerza contrafáctica de los contextos. La controversia entre el modo de sostener un contextualismo fuerte por Hunyadi conduce a pensar en sus diferencias con la obra de Forst. Se cuestiona así los criterios críticos, si ya están implícitos en el contexto, en su totalidad o en parte. En suma, la interrogante que se pretende responder es si el contexto es algo que debería ser trascendido para poder alcanzar la crítica o la reflexión —como nos enseña una cierta versión del universalismo— o si la situación cultural de la época debe ser considerada como una dimensión constitutiva de la moral y de la política.

Empero, una hermenéutica contextual y crítica que defina claramente los contornos principales del reconocimiento y de la justicia, necesitará entender que la conceptualización —a la que refieren los autores frankfurtianos— se hace en diálogo con una tradición particular (la kantiana y la hegeliana) y con una política europea que no son siempre necesariamente apropiadas a nuestros contextos sociopolíticos de nuestra América, tal como lo indicara el pensamiento señero de José Martí. Un tema importante para nosotros radica en que, en los diferentes contextos culturales de nuestra América, aparecen con fuerza la superación de las humillaciones y sufrimientos que ha generado el proyecto en el que se sustenta la modernidad primumundista —representada hoy en el actual orden económico-social global— y el peso de las consecuencias que tienen en el continente las decisiones de las multinacionales y de los imperios en turno.

Para terminar, sabemos que lo propio de la política contextualizada es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de vicisitudes volitivas que no son siempre racionales, y que tienen que ver con la nebulosa espesa de las acciones colectivas. En este punto hay que superar una perspectiva un tanto ingenua del diálogo ético-político entendido el difícil arte de comprender los procesos discursivos asimétricos que no se pueden hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. Ahora bien, el diálogo en este contexto político latinoamericano nuestro se da siempre de un modo muchísimo más opaco, que implica asumir los intereses espúreos y las expectativas y ambiciones desmedidas de sujetos y colectividades. Para resguardar este espacio democrático plural es clave no solo ejercitar la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y creer, sino que debemos asumir las exigencias de un pensar utópico y pluritópico como el que propone Márquez. En este camino hacia el reconocimiento, la justicia y la obtención de los difíciles diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples y de distribución es preciso asumir que no siempre tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural.

El pensar crítico por consiguiente no puede ser nunca descontextualizado, ya que él no sólo trae la memoria de las resistencias y luchas pasadas, sino que invita a proponer nuevos modelos de sociedad y a intentar obstinadamente procesos de emancipación de diferentes sectores. El pensar cuestionador no es un asunto de filósofos, sino que los movimientos sociales y étnicos, las organizaciones e instituciones de la sociedad civil generan reflexivamente la reconstrucción de las comunidades de vida para ir en un ideal de una sociedad transnacional que busca generar nuevas formas de reconocimientos y justicias más allá de las asimetrías históricas. Es por ello que nos parece tema filosófico central de una filosofía política intercultural/decolonial sigue siendo desentrañar esta memoria conflictiva, negada por un universalismo abstracto y nos obliga al mismo tiempo, a seguir obstinadamente en la resistencia, generando ideas y prácticas contrahegemónicas de la justicia universalizable.

#### 4. CONCLUSIONES

La cuestión filosófica de la justicia que discuten los filósofos críticos primermundistas no refiere sólo una problemática relativa a la distribución de los bienes en sociedades. Ambas estructuraciones sociales igualmente desiguales e inequitativas, sino que son parte también parte de una lucha por el reconocimiento del valor de los sujetos y de las colectividades. Una perspectiva latinoamericanista de la justicia contextualizada no asimila sin más las teorías de la justicia habermasiana o rawlsiana. Se trata de superar el cierto provincianismo de las tradiciones filosóficas de la modernidad europea y ponerlas en su lugar respectiva. La óptica que destacamos aquí tiene otros ribetes que se plantean ya desde la perspectiva lascasiana para el que el primer principio del que debemos partir para entender moral y políticamente a los conquistadores es que todas las guerras que llamaron conquistas -fueron y son injustísimas y de propios tiranos (Tratado de las doce dudas N°1) La lucha por la justicia en los orígenes de la conquista es probablemente el punto nodal de la reflexión de una filosofía política por el que la injusticia de los “naturales” se clava en el corazón del debate político-moral de las *Yndias*. Este largo y profundo debate no ocurrió en los otros imperios occidentales, de modo que es el seno de la América “descubierta”, cuando aún Europa se debatía en guerras religiosas entre reformados y no reformados, se debatió el problema de las injusticias sufridas, que sigue siendo acuciante en nuestras tierras, y que transforma a Las Casas y a estos luchadores de la justicia aún en nuestros contemporáneos, como lo ha demostrado claramente los aportes de la teología y la filosofía de la liberación.

Pensar la justicia desde nuestra América entonces nos exige necesariamente ubicarnos en una larga historia de conquistas, colonialismos, dependencias y hegemonías que fueron configurando los contextos sociales y políticos asimétricos donde se insertan las variadas posiciones en disputa. La lucha por la justicia no es un fenómeno actual de la teoría político y moral de los filósofos, sino como lo muestra la historia latinoamericana es parte consubstancial de los procesos económico-políticos, y culturales hasta nuestros días que define nuestros entramados históricos y nuestra experiencia moral de resistencia y lucha. Las injusticias no sólo son parte de las primeras guerras de conquista, sino que configuran los contextos asimétricos del poder en sus versiones pluriformes: no sólo se trata de una cuestión bélica como las guerras coloniales y neocoloniales, las guerras “sucias” y las guerrillas, sino de las maneras en que el poder hegemónico se invisibiliza y no se muestra jamás de una manera clara. La violencia belicosa que traen esas injusticias variadas atraviesan la nación, la etnia, la clase y el género, y otras que van reapareciendo ligados a la migración de los pobres y desposeídos. Es imperioso comprender que las raíces históricas de cada lugar han quedado grabadas a “sangre y fuego” por la violencia fundacional. Por ello, resulta impertinente aplicar las formas europeas de la naciente modernidad para dar cuenta de los aspectos universales de la justicia. Pensar la justicia reflexiva en los contextos nuestroamericanos sugiere ir mucho más allá de las consecuencias del pacto europeo de Westfalia y de sus eventuales consecuencias para los siglos XIX y XX.

Para Márquez y los pensadores políticos latinoamericanos las vicisitudes de la historia desde 1492 hasta nuestros días no es anacronismo. Esta memoria recontextualizada en diferentes momentos de la historia, nos pone frente a un Mundo que no es el Nuevo Mundo imaginado, sino el Mundo fáctico del poder: conquista, colonización y dependencia. La *facticidad del poder* propia de los imperios de turno ha sido definir nuestros procesos, desde parciales intereses geoeconómicos y políticos. Existe entonces una controversia acerca del lugar efectivo que ocupamos en la historia, más allá del espacio que nos asignan en sus historias particulares, América Latina ha buscado su emancipación. Empero, ese mundo definido por los intereses mezquinos de dichas economías poderosas y gobiernos neoliberales no constituye ni el mundo ni el pensar de esos pueblos que también han sufrido y sufren las consecuencias de una matriz dominadora, y que debiera llevarnos a recoger las tradiciones de lucha y resistencias apagadas por el poder.

En suma, el pensamiento crítico de Márquez y de los filósofos políticos latinoamericanos se sitúa más allá de la lucha del capitalismo que busca homogenizar un sistema de relaciones económicas, políticas y culturales

que da claros signos de agotamiento, y se propone caminar en la senda de reconstruir procesos dirigidos por la idea-límite de una plena humanidad. Nuestros mundos de vida propugnan la liberación cultural y política de los imaginarios de las élites de su blancura y de la imitación del occidentalismo. Frente al poder de las élites sigue vigente el pensamiento popular (Kusch). La lucha política no se ha detenido en América mestiza, y se deja expresar por los rostros de los migrantes que buscan mejores condiciones de vida, de los amerindios que cuidan sus territorios ancestrales y los afroamericanos que esperan su espacio en la sociedad, así como la de todos los hombres y mujeres sufrientes y concretos que luchamos por sociedades donde superemos la democracia subalternizada. En este punto nos detenemos, lo que aporte una mirada intercultural/decolonial de la justicia es que requerimos repensar el conjunto de la sociedad en su búsqueda de justicia e impedir todas las distinciones discutibles que separa el análisis de las culturas de la comprensión de los procesos económicos. La justicia en contexto surge desde las identidades, se nutre de los nichos geoculturales y reconfigura la fuerza de todas las tradiciones combativas en acciones llevadas a cabo por poblaciones y sectores populares que se resisten a la ultramodernidad económica en expansión. Redefinir de otro modo estas categorías ligadas a la justicia social implica repensar las escalas que se constituyen en el cruce de las lógicas heterogéneas que den cuenta de la tensión entre lo nacional, lo regional y lo local, y donde lo que importa primero, es la lucha y resistencia a un sistema capitalista originado en un orden neocolonial primermundista que sigue colonizando los mundos de la vida y que conduce a los sujetos y pueblos hacia su sobrevivencia. En este sentido, la atención a los contextos asimétricos del poder –que son económicos, políticos y culturales- exigen un pensamiento latinoamericano que tematiza una crítica central de las diversas lógicas invisibles en juego y que siguen exigiendo una filosofía antihegemónica que contribuye a la búsqueda de una justificación universalizable.

## **BIODATA**

**Ricardo SALAS ASTRAIN:** Doctor en Filosofía. Investigador del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos – NEII. Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.



## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 28-42

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## Interculturalidad y transición a la Transmodernidad

*Interculturality and Transition to Transmodernity*

Yamandú ACOSTA

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8345-8786>

yamacoro49@gmail.com

Universidad de la República, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>

## RESUMEN

Se postula la tesis de una transición a la transmodernidad desde la modernidad imperante hoy profundizada como posmodernidad. La categoría de transmodernidad es abordada en diálogo con su formulación por Enrique Dussel. Se entiende que transmodernidad es también transoccidentalidad, por ser la modernidad en su profundización posmoderna la figura vigente de la occidentalidad. Entonces, la transición a la transmodernidad lo es también a la transoccidentalidad, implicando un cambio civilizatorio. Tanto la transmodernidad como la transición a la misma suponen una interculturalidad descentrada y crítica. El papel de la filosofía intercultural latinoamericana a la construcción de esa interculturalidad es debatido.

**Palabras clave:** Transmodernidad, interculturalidad, transición, modernidad, filosofía intercultural latinoamericana.

## ABSTRACT

The thesis of a transition to transmodernity is postulated from modernity today deepened as posmodernity. The category of transmodernity is approached in dialogue with its formulation by Enrique Dussel. It is understood that transmodernity is also trans-westernity, since modernity is in its posmodernity deepening the current figure of westernity, implying a civilizational change.

Both transmodernity and the transition to it suppose an off-centered and critical interculturality. The role of Latin American intercultural philosophy in the constitution of this interculturality is debated.

**Keywords:** Transmodernity, interculturality, transition, modernity, Latin American intercultural philosophy.

Recibido: 30-03-2019 • Aceptado: 28-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Debo a Álvaro Márquez-Fernández el haberme hecho partícipe de varios de sus proyectos intelectuales, dando muestras reiteradas de amistad, apertura, generosidad y reconocimiento.

Colaborar nuevamente en esta ocasión en las páginas de *Utopía y praxis latinoamericana* que él, su director-fundador abrió para mí desde los inicios de nuestra amistad que él propició desde Maracaibo a fines del siglo pasado, es contribuir en la continuidad del que ha sido, es y seguirá siendo un importante proyecto suyo y nuestro a través de cuya vigencia sostenida sobre la validez de su propuesta, Álvaro Márquez Fernández continuará aportando a la sinérgica articulación transformadora entre utopía y praxis en nuestra América, para sí misma y para el mundo.

## INTRODUCCIÓN

Se sostiene la tesis de una larga y conflictiva transición que se evidencia a través de episódicas emergencias de la transmodernidad, a partir del establecimiento de las condiciones para su nacimiento subsidiario al nacimiento de la modernidad en 1492, pero de constante presencia como ausencia<sup>1</sup> desde el establecimiento de aquellas condiciones.

Esa transición a la transmodernidad es comprendida como superación crítica de la modernidad-posmodernidad y del capitalismo en cuanto modo de producción que se sustenta en los fundamentos culturales que la modernidad-posmodernidad define, y por lo tanto también de la occidentalidad, de la que son sus figuras dominantes vigentes.

Se trata pues de una transición que más allá de un cambio cultural, implica un cambio civilizatorio en el que plausiblemente se resolverían las incompletudes, derrotas, fracasos o limitaciones de las transiciones antecedentes, todas las cuales –aunque de maneras diferentes– responden a la matriz occidental.

Se postula que esa transición –posible y necesaria<sup>2</sup>– implica un ejercicio de interculturalidad que se entiende constitutivo de la cultura de la transmodernidad –no aleatorio y subsidiariamente instrumental–, que la definen como radicalmente alternativa frente al monoculturalismo constitutivo de la cultura de la modernidad-posmodernidad capitalista y de la occidentalidad con sus efectos de consolidación de una fragmentación multicultural: una civilización hegemónica que subsume una diversidad de culturas cuyas identidades le son de una u otra manera, funcionales.

Dicho negativamente: no hay interculturalidad propiamente tal desde la modernidad-posmodernidad; ellas solamente admiten monoculturalidad y multiculturalidad, en cuanto lógicas culturales –hegemónica en su estatus de civilización la primera y subsidiaria en su condición de complementariedad la segunda– de sus procesos de constitución.

---

<sup>1</sup> La idea del sujeto como ausencia presente, que en cuanto ausencia “está enfrentado al sistema” y “lo trasciende” que a nuestro modo de entender aplica especialmente en nuestra postulación del *sujeto transmoderno*, que “no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*”, sino un resultado “*a posteriori*” de un proceso, para el caso, el de la modernidad que se despliega a partir de 1492, la tomamos de Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. EUNA, Heredia, Costa Rica, p. 496.

<sup>2</sup> “Posible” tanto en el sentido más obvio que refiere a que las condiciones dominantes vigentes en la realidad no obstante pueden dificultarla, en última instancia no podrían impedir dicha transición; pero “posible” también en el sentido más fuerte y acotado de la mayor sustentabilidad de esa transición a la transmodernidad, comparativamente a la insustentabilidad con síntomas cada vez más visibles de una modernidad que profundizada como posmodernidad se resiste a esa transición al mismo tiempo que la provoca como un efecto no intencional. “Necesaria” no en el sentido de inevitable, sino que en correspondencia con los dos sentidos de “posible” antes discernidos y muy especialmente con el segundo, de no producirse esa transición, la profundización totalizante de la modernidad-posmodernidad con su “totalitarismo del mercado” –Hinkelammert, F. (2018). *El totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal Inter Pares, México–, conduce aceleradamente a la humanidad y a la naturaleza a sobrepasar los límites de su viabilidad.

Cuál sea la interculturalidad constitutiva de la transmodernidad y de la transición cultural y civilizatoria hacia ese horizonte de sentido, adquiere centralidad en la reflexión, pues se hace necesario discernir entre ejercicios de –aparente- interculturalidad que refuerzan sobrelegitimando –eventualmente de un modo no intencional- a la monoculturalidad/multiculturalidad moderno-posmoderno-capitalista-occidental y ejercicios de efectiva interculturalidad en los términos de una interculturalidad descentrada y crítica que son aquellos que tienen lugar desde la constitutiva –y constituyente- interculturalidad de la transmodernidad.

### ¿QUÉ ES LA TRANSMODERNIDAD?

A los efectos de responder a la pregunta ¿Qué es la transmodernidad?, trabajaremos con la caracterización fundante que de la misma ha elaborado Enrique Dussel a partir de su inicial referencia a este concepto en 1992<sup>3</sup> –a nuestro juicio una categoría analítico-crítico-normativa central para entender el mundo contemporáneo; procurando puntualizar nuestras personales apreciaciones y propuestas sobre la misma y a partir de ella; entendemos que con Dussel, eventualmente más allá de Dussel dentro del espacio teórico crítico abierto por él, pero no contra él.

En 1992, al cumplirse 500 años del acontecimiento e inicio del proceso histórico que el pensamiento de cuño eurocéntrico ha identificado como “descubrimiento de América”, Enrique Dussel publica el libro *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, aludido en el anterior párrafo. Visiblemente, la publicación 500 años después del acontecimiento de 1492 que desencadena el referido proceso no fue casual. En el mismo año en que –especialmente en el mundo iberoamericano- se vuelve la mirada al 12 de octubre de 1492 para celebrar el “descubrimiento de América” y el consecuente “encuentro de dos mundos”, el libro de Dussel denuncia la verdad del “descubrimiento” como “encubrimiento” que transforma al “encuentro de dos mundos” en el sometimiento de un mundo –el mundo “descubierto”- al otro mundo –el mundo “descubridor”, en el encubrimiento del mundo entonces “encubierto” por el mundo entonces “encubridor”, arrojando consecuencias en la comprensión crítica de la modernidad que inicia con el inicio de ese “encubrimiento” de 1492 y que a partir de allí y por los 500 años siguientes se constituye y fundamenta en el mito implicado en la pretensión de “descubrimiento”; el libro de Dussel desentraña el origen de ese mito, aportando sustantivamente a la comprensión crítica de la modernidad.

La fundamentación de la categoría de transmodernidad implica inevitablemente la referencia a la categoría de modernidad. En esa relación inevitable se juegan dos asuntos teóricamente centrales: por un lado si “transmodernidad” nombra una realidad efectivamente alternativa a la de la modernidad –y de la posmodernidad- y, por otro lado, si el discurso sobre la “transmodernidad” –que inaugura Dussel- es él mismo transmoderno y por lo tanto alternativo al discurso de la modernidad o, por el contrario, se mantiene dentro de la episteme moderna como han debatido, entre otros, Santiago Castro-Gómez, Ofelia Schutte y Horacio Cerutti-Guldberg<sup>4</sup>, por lo que no pasaría de ser una narrativa contra-moderna, pero dentro de los límites de la modernidad y, por lo tanto, no alternativa a la narrativa de la modernidad.

Con el mayor aprecio por todos los argumentantes, así como por todos los argumentos –adelantando mi posición sobre transmodernidad como trascendentalidad al interior de la modernidad-posmodernidad, sobre la que más adelante volveré-, sostendré que en tanto trascendentalidad inmanente a la modernidad-posmodernidad, la “transmodernidad” nombra una realidad alternativa, tanto efectiva como posible, así como también deseable. Sostendré además, por las mismas razones, que las categorías “pueblo, el pobre, el

<sup>3</sup> Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Antropos, Santafé de Bogotá, pp. 245-250.

<sup>4</sup> Moraña, M. (2014). *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Editorial cuarto propio, Santiago de Chile, p. 304.



oprimido, el excluido”<sup>5</sup>, que quienes debaten el pensamiento de Dussel identifican como “modernas” y por lo tanto valoran la producción teórica de Dussel como prisionera de la modernidad, son resultado de emergencias de la “transmodernidad” al interior de la modernidad encubridora, por lo que aparentemente modernas, son –probablemente, más que en su letra, en su espíritu<sup>6</sup>, en el discurso de Dussel, categorías transmodernas, en legítimo ejercicio de la transculturación narrativa<sup>7</sup>.

En el proceso de explicitación y fundamentación de la categoría de “Trans-modernidad”, Dussel parte del discernimiento semántico de dos significados de la palabra “Modernidad”: 1) un sentido “primario y positivo *conceptual*” por el que “es emancipación racional” que implica “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la Humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano”<sup>8</sup> “un contenido secundario y negativo *mítico*”, por el que “es justificación de una praxis irracional de violencia”<sup>9</sup>.

Efectúa a continuación una descripción analítica del mito de la modernidad. El mismo incluye la autocomprensión de la sociedad moderna como superior y más desarrollada (autocomprensión que implica un eurocentrismo no consciente de sí mismo), la exigencia moral de desarrollar a las otras sociedades, como imperativo categórico de dicha superioridad, la tesis de que ese desarrollo debe replicar el pretendidamente lineal y ascendente desarrollo europeo, tesis que implica incurrir –también sin conciencia- en la “falacia desarrollista”, la tesis de la violencia legítima bajo la figura de la “guerra justa colonial” a ser llevada a cabo por la sociedad moderna frente a la otras sociedades –inferiores- que se resisten a la modernización y al desarrollo que promete, la interpretación de la sacrificialidad que la violencia de la modernidad produce como necesaria y salvífica, la legitimación de la violencia de la modernidad que se autoconcibe como “inocente” y “emancipadora”, acompañada de la deslegitimación de las resistencias desplegadas desde las sociedades sometidas, en cuanto que esa violencia implica también la violencia simbólica que las lleva a internalizar el sentimiento de “culpa” por los sacrificios de los que sería responsable la resistencia a la modernidad y no la violencia de la misma que se ha travestido de “inocencia” y “emancipación”; finalmente bajo el supuesto del “carácter civilizatorio de la Modernidad” –y el valor superior que la civilización supone- los “sufrimientos o sacrificios (los costos) de la modernización” sobre esas formas-otras-inferiores de lo humano – “pueblos atrasados (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera”, son interpretados –y por consiguiente legitimados- como inevitables”<sup>10</sup>.

Inmediatamente, Dussel realiza el discernimiento de las que en principio entiende como dos formas de superación de la modernidad.

---

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> La referencia a la “letra” y el “espíritu” es frecuente y de recibo en la jerga jurídica en relación a la ley. La “letra” es lo que está puesto en negro sobre blanco, mientras que el “espíritu” es el sentido profundo y no aparente en relación al cual la letra debería ser interpretada. Como enunciaba Martí en *Nuestra América* de 1891 en relación a la independencia, sostenemos que también en relación a las categorías, lo fundamental más que el cambio de la letra es el cambio de espíritu en las mismas: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” - Martí, J. (1992). Obras escogidas en tres tomos. Editora de Ciencias Sociales, La Habana, Tomo II, p. 484. Con términos que por su forma o “letra” aparecen como categorías modernas, por su “espíritu” en el espacio teórico-crítico abierto por Dussel, emergen como categorías transmodernas portadoras de significados alternativos a los de la modernidad a través de significantes aparentemente modernos. Es un “espíritu” que remite a las alteridades encubiertas por la modernidad –transmodernas- y no a las mismidades encubridoras de la modernidad.

<sup>7</sup> La “transculturación narrativa” –Rama, A. (1987). Transculturación narrativa en América Latina. Siglo XXI, México- implica un uso de términos y conceptos más allá de su “letra” así como también del “espíritu” establecido, desde un “espíritu” alternativo, que implica otro sentido que fundamenta otro proyecto. Esta apropiación de la “letra” y resignificación del “espíritu”, desde nuestro punto de vista es plenamente legítima, cuando lo que importa es efectivamente hacer visible una espiritualidad alternativa en lugar de mantenerse sometido a la espiritualidad establecida. ¿Qué otra cosa han hecho y siguen haciendo los pueblos originarios al celebrar sus dioses y su espiritualidad en el templo católico?

<sup>8</sup> Dussel, E. (1992). *Op. cit.*, p. 245.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 245-246.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 246.

La ensayada por la posmodernidad pone el foco en la modernidad como emancipación racional, develándose como “superación” nihilista “desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad” por el que la “praxis irracional de violencia” en cuanto “contenido secundario y negativo *mítico*” de la modernidad, no obstante se traviste como superación –posmoderna- de la modernidad, resulta ser en realidad la profundización y extensión de ese contenido anti-emancipador y anti-universalista de la modernidad. Al no tratarse efectivamente de una superación, sino de una profundización y extensión nihilista de la violencia irracional de la modernidad, podría decirse que es modernidad *in extremis*<sup>11</sup>.

Mientras tanto, la superación de la “Modernidad” “como Trans-Modernidad”, “ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”<sup>12</sup>. Al focalizarse sobre el contenido negativo, secundario y mítico de la modernidad, la transmodernidad habilita la profundización y extensión del contenido primario, positivo y conceptual de la modernidad, pero no como extensión y profundización del proyecto de la modernidad –que es un proyecto autocentrado y por ello consciente o inconscientemente eurocéntrico- ni como construcción de una modernidad-otra, sino en razón de afirmar la “razón del Otro” y afirmarse desde ella, como *transmodernidad*. Por ello no se trata ya solamente de “emancipación racional”, sino que se “supera la razón emancipadora, como “razón liberadora” cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico”<sup>13</sup>.

*Liberación* desde la *transmodernidad* es un más allá de la emancipación de la modernidad y no simplemente una profundización o extensión de la misma.

La *liberación transmoderna* hace factible una efectiva universalización de la emancipación humana en la diversidad de sus expresiones no excluyentes, universalización de la emancipación humana que implica una *liberación* no solamente de las orientaciones anti-emancipatorias y anti-universalistas propias del sentido mítico de la modernidad, sino también de las orientaciones emancipatorias y universalistas de la modernidad por cuanto estas al ser autocentradas quedan condenadas a emancipación y universalismo de la mismidad –universalismo y emancipación abstractos en tanto limitados-, a diferencia de la *liberación transmoderna* –o de la *transmodernidad* como *liberación*- que habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y por lo tanto la de todas las mismidades que tengan su referencia en todas las alteridades, que hacen a una emancipación y universalismo concretos contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de *liberación* con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de *transmodernidad*.

### **TRANSICIÓN A LA TRANSMODERNIDAD: SUPERACIÓN CRÍTICA DE LA MODERNIDAD/POSMODERNIDAD, DEL CAPITALISMO Y DE LA OCCIDENTALIDAD**

Señalaba Hinkelammert en 1988 la tarea a asumir y desarrollar por la humanidad en la perspectiva de su sobrevivencia frente a los signos de la que valoraba como crisis civilizatoria de la sociedad moderno-occidental: “Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la

<sup>11</sup> Reflexionando sobre la posmodernidad, Hinkelammert señala que no está establecida la pretendida cultura de la posmodernidad como alternativa a la modernidad, sino que tal posmodernidad no parece ser más que “civilización occidental *in extremis*”, y por lo tanto –pensamos- modernidad *in extremis*, por cuanto la modernidad es entonces la figura dominante vigente de la occidentalidad. Hinkelammert –como Dussel-, entienden que la superación de esa crisis civilizatoria solamente puede lograrse saliendo del “marco de la cultura de la modernidad”, perspectiva que a juicio de Hinkelammert la posmodernidad no cumple desde que “ninguna época nueva se llama post-época anterior”- Hinkelammert, F. (1991). La fe de Abraham y el Edipo occidental. DEI, San José, Costa Rica, p. 83-. La superación de la crisis civilizatoria en la propuesta analítico-crítico-normativa de Dussel, radica en la transmodernidad, como alternativa a la modernidad y por lo tanto a la occidentalidad, por lo que –proponemos- transmodernidad es también *transoccidentalidad*.

<sup>12</sup> Dussel, E. (1992). *Op. cit.*, p. 246.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 247.

democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana, en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente<sup>14</sup>.

Superar “la peor forma de occidentalidad que es el capitalismo” implica superar la Occidentalidad y superar la Occidentalidad implica a su vez superar la Modernidad que es la expresión vigente –también como Posmodernidad- en cuanto dominante de la civilización occidental, quienes aportan los fundamentos civilizatorios y culturales del capitalismo.

Esta superación es una posibilidad para la *transmodernidad* en el proceso de su constitución y –entendemos- una superación producida por ese proceso de constitución.

*Transmodernidad* es también *transoccidentalidad*.

La superación de Occidente pasa por la constitución *intercultural transmoderna* y *transoccidental* que desde su referencia en la alteridad que la distingue del constitutivo monoculturalismo/multiculturalismo moderno-posmoderno-occidental, reconoce que el mundo es el mundo de la vida humana en el cual todos tienen que poder vivir, un “todos” que incluye a la naturaleza también en la diversidad de sus expresiones no humanas, como totalidad.

Como adelantamos, esta superación además de posible es necesaria.

Incluye el reconocimiento y afirmación de la alteridad de los otros seres humanos y de la naturaleza en los términos de una relación que frente a la moderna asimetría sujeto-objeto, logre imponer la transmoderna horizontalidad sujeto-sujeto en la realización del proyecto válido de la *transmodernidad*<sup>15</sup>.

Frente a quienes sostienen que la alternativa a la modernidad capitalista podría ser una modernidad no capitalista, Dussel en su tesis 16ª de economía política “Más allá de la modernidad y del capitalismo. La transición a un nuevo sistema económico”<sup>16</sup> sostiene que “la modernidad y el *capitalismo* son dos aspectos de lo mismo. La modernidad es el todo, el *mundo* y el fundamento del aspecto particular en el *campo* económico en el que consiste el sistema capitalista”<sup>17</sup>. Surge con claridad que si la modernidad es el todo y el fundamento respecto del sistema capitalista como aspecto particular de ese todo en el campo económico, superar críticamente el capitalismo, implica hacerlo con la modernidad en cuanto totalidad que lo fundamenta.

Entendemos subsidiariamente que superar la modernidad con radicalidad, incluye –en los términos en que Hinkelammert lo señala- la superación de Occidente.

En su 16ª tesis de economía política, Dussel identifica a la *transmodernidad* “como nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer” en el proceso que indica como de una “transición” –de la modernidad a la transmodernidad-, transición en la que “habrá una ruptura” en diversos niveles de la vida social – “en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza y también en la economía”<sup>18</sup>.

Interesa destacar que sin dejar por ello de ser un proyecto de futuro, la *transmodernidad* es ahora también un “nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer”, o sea que ya nos encontramos iniciando la transición a la *transmodernidad* en el contexto de la modernidad-posmodernidad, la que entendemos no es posible si no es ella misma –la transición- ya *transmoderna*, pues de ser moderna –dado el carácter

---

<sup>14</sup> Hinkelammert, F. (1991). *Op. cit.*, p. 12.

<sup>15</sup> Entendemos que el proyecto de la modernidad dominante es un proyecto vigente, tanto en términos de lo instituido como en términos de lo instituyente, pero no es válido en cuanto es portador de un universalismo excluyente implicado en la imposición de su particularismo eurocéntrico como pretendido universalismo cuya lógica destruye la posibilidad de la vida. En cambio el *proyecto de la transmodernidad*, probablemente vigente solamente en términos de lo instituyente, es además válido porque reconoce y propone que todos en su diversidad –naturaleza incluida-, deben poder vivir, dando los pasos adecuados a la realización de un universalismo concreto no homogeneizante en cuanto incluyente de todas las diferencias y distinciones no excluyentes.

<sup>16</sup> Dussel, E. (2014). 16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica. Siglo XXI, México, pp. 297-333.

<sup>17</sup> Dussel, E. *Ibidem*, pp. 299-300.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 303.

monológico y autocentrado de la modernidad, dicha transición no sería posible, por lo que la transición a la *transmodernidad* es desde el marco de condiciones que impone la modernidad-posmodernidad vigente, pero inevitablemente también desde las que dentro de ese marco –como trascendentalidad immanente– impone la misma transmodernidad en el ejercicio intercultural de su emergencia que –según entendemos y proponemos– ha acompañado desde siempre a la modernidad como su condición de posibilidad y fundamento por ella reprimido e invisibilizado.

Es relevante que la transición que se inicia implica “ruptura” en los señalados distintos niveles; por tratarse de una “ruptura” a su vez una y múltiple en un proceso de “transición” muy probablemente parecería adecuarse más a la lógica de la “ruptura pactada” sobre la que ha teorizado Norbert Lechner<sup>19</sup> (Lechner: 2006, pp. 295-307), que a la de la revolución en el registro del marxismo clásico.

Entre las rupturas que tienen lugar en la transición a la transmodernidad señaladas por Dussel, una es la que tiene lugar “en la construcción de la subjetividad”, afirmación en la que –entendemos– *transmodernidad* aparece como la variable libre y la *subjetividad* como variable ligada o determinada. Mientras tanto, desde la perspectiva de la tesis del *sujeto transmoderno* en proceso de constitución en clave intercultural que es la que centralmente queremos defender, entendemos que si bien la *transmodernidad* como “momento de la historia” que se objetiva en específicas relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, hace a una objetividad que implica una ruptura “en la construcción de la subjetividad” respecto de las relaciones propias de la modernidad dominante; también el *sujeto transmoderno* en el proceso intercultural de su constitución y justamente por el mismo, es protagonista en la producción de ese “momento de la historia” y de las nuevas relaciones que implican una “ruptura” proponemos que probablemente “pactada” con las propias de la modernidad y nos colocan en la *transmodernidad* o en transición hacia ella.

“La novedad –argumenta Dussel– no emergerá exclusiva ni principalmente desde la misma modernidad eurocéntrica”, sino que “Surgirá desde la exterioridad de la modernidad”<sup>20</sup>. Recordemos que, según nuestra propuesta, “exterioridad” en Dussel debe entenderse como “trascendentalidad immanente”. Y esa exterioridad incluye experiencias humanas anteriores a la modernidad, así como también aquellas otras que acompañan –por ella negadas– a la modernidad en todos los momentos de su desarrollo y constituyen su propia condición de posibilidad como tal modernidad.

El “descubrirse a sí mismas como valiosas”<sup>21</sup> por parte de esas *humanidades* negadas por la modernidad eurocéntrica es el primer paso para “ir construyendo durante los siglos venideros una nueva humanidad pluriversa”<sup>22</sup>.

El “descubrirse a sí mismas como valiosas” por parte de esas *humanidades* negadas expresa con palabras muy próximas el ejercicio del “*a priori* antropológico” con que Arturo Andrés Roig ha identificado la constitución del ser humano como sujeto en sus emergencias históricas en términos de “nosotros”<sup>23</sup>: allí radicarían los nacimientos de estas *humanidades* cuyas condiciones de posibilidad en razón de la negación que motiva la afirmación, nos remiten a 1492 y que en su auto-reconocimiento como valiosos e “inocentes” en cuanto no culpables de su situación de sometimiento en el marco de la modernidad eurocéntrica, asumen las condiciones de “*subjetividad*” que implica “una experiencia fundante de carácter antropológico” y de la que se desprende “el reconocimiento del otro como sujeto, es decir el reconocimiento de la historicidad de todo hombre”<sup>24</sup> que habilita una exigencia de interculturalidad descentrada en la constitución de una *Humanidad*

<sup>19</sup> Lechner, N. (2006). “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, en: Obras escogidas. Tomo I. Lom, Santiago de Chile, pp. 140-335.

<sup>20</sup> Dussel, E. (2014). *Op. cit.*, p. 303.

<sup>21</sup> *Ídem*.

<sup>22</sup> *Ídem*.

<sup>23</sup> Roig, A.A. (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. FCE. México, pp. 9-17.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 16.

en la que puedan vivir todas las *humanidades* cuya forma de vida sea compatible con la de todas y cada una de las otras *humanidades*.

Volviendo al planteo de Dussel, a ese primer momento fundante, sigue un segundo momento que refiere a la recuperación de su historia y su memoria. Finalmente, un tercer momento, el del “diálogo con la modernidad”, “aprendiendo de esta lo positivo según el criterio y los intereses de los actores colectivos nuevos renacidos en la historia”<sup>25</sup>. En nuestra lectura serían los tres grandes momentos –que se suceden, pero también coexisten en los sucesivos presentes- en el proceso de constitución intercultural del *sujeto transmoderno* y la transición a la transmodernidad.

Y allí Dussel aporta nuevas precisiones a la comprensión del *proyecto de la transmodernidad*: “el proyecto no es una humanidad futura sino, y quizá por un largo período, el crecimiento de “un mundo en el que quepan muchos mundos” (como anuncian los zapatistas), un *pluri-verso* (no un *uni-verso*) rico en *semejanzas* y en *diferencias analógicas*, que eviten la uniformidad unívoca de la universalización de solo una cultura y la confrontación irreconciliable de todos contra todos”<sup>26</sup>. Estas precisiones valen –entendemos- para el *sujeto transmoderno*, que es un sujeto en el que caben muchos sujetos, todos aquellos cuyo sentido de vida buena sea compatible con el sentido de vida buena de todos los otros; un sujeto cuyo ser uno incluye la pluralidad de sujetos antes señalada en el dinámico proceso intercultural de constitución que es tanto de este como de aquellos.

El proyecto de la *transmodernidad* o la constitución intercultural del *sujeto transmoderno* implica una superación crítica de la modernidad, que es condición de la superación crítica del capitalismo.

De ese *sujeto transmoderno* en el proceso de cuya constitución se objetiva la superación crítica de la modernidad, es en “el trabajo vivo, del trabajador desnudo, como fantasma –nada para la economía política-, de donde nace la nueva subjetividad comunitaria, la conciencia de la necesidad de crear un nuevo sistema donde se pueda ser parte creadora, participante en una alternativa que evite el suicidio colectivo”<sup>27</sup> implicado en la profundización del capitalismo. Como exterioridad al capital –siempre en el sentido de trascendentalidad inmanente- se constituye interculturalmente el *sujeto transcapsitalista* que interpela críticamente a la civilización del capital y que hace parte del *sujeto transmoderno* que interpela críticamente a la civilización moderno-occidental.

Desde esa interpelación crítica no surge un proyecto de sistema económico modelizado alternativo, sino “criterios o principios normativos” que refieren a “que todos deben poder vivir” por lo que se trata de “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Esa es la alternativa que es *transmoderna*, *transoccidental* y *transcapitalista*. Ella no diseña cómo debe ser el modo de producción ni cuáles las relaciones sociales en la que el mismo se sustente, sino apenas que tanto aquél como estas deben ser compatibles con el criterio o principio normativo que enuncia “que todos deben poder vivir” haciendo posible “un mundo en el cual quepan muchos mundos”.

Hay evidencia empírica y ya lejana evaluación teórica respecto a la incompatibilidad del capitalismo con esos criterios o principios normativos<sup>28</sup>, por lo que es necesario trascenderlo para que la vida humana y de la naturaleza siga siendo posible y para ello hay que construir “una sociedad, un mundo, un cosmos transcapitalista, más allá de este sistema y quitándonos sus reglas de encima”<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Dussel, E. (2014). *Op. cit.*, p. 303.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 303-304.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>28</sup> Escribe Marx respecto del modo de producción capitalista: “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” Marx, C. (1972). *El capital. Crítica de la economía política*. FCE, quinta reimpresión, Tomo I, p. 424.

<sup>29</sup> Cerutti-Guldberg, H. (2015). Posibilitar otra vida transcapsitalista. CIALC-UNAM & Universidad del Cauca, México, p. 180.

Esta construcción necesaria, solamente es posible a partir de un ejercicio intercultural de “sujetividad” por parte de “distintas” pero crecientes mayorías que haga a la constitución del *sujeto transcapitalista*, constitución que tiene sus fundamentos en la del *sujeto transmoderno y transoccidental*.

A nuestro juicio, convergentemente con lo que acabamos de sostener, cierra Dussel su 16ª tesis sobre economía política señalando que, considerando “el suicidio colectivo” en que por la totalización de la racionalidad moderno-occidental-capitalista se ha embarcado la humanidad, ésta cuenta con solamente una última posibilidad: “En la conciencia ético-normativa, en las decisiones práctico-políticas colectivas de la humanidad reside la última posibilidad”<sup>30</sup>.

Claramente es en decisiones que involucran a la humanidad como sujeto –pues las decisiones son siempre de sujetos y las decisiones “colectivas” implican reconocimiento e intersubjetividad –inevitablemente interculturalidad–; y las de la humanidad –a través de sus humanidades constituyentes– las implican en grado superlativo. Decisiones que en cuanto “práctico-políticas” implican a “la conciencia ético normativa” orientando las decisiones estratégicas sobre la referencia de los criterios o principios normativos ya señalados.

La humanidad se enfrenta a un dilema: “o a) *el capitalismo y la modernidad* con la lógica de la economía clásica o actual neoliberal (la bolsa de valores o el capital, el egoísmo de la subjetividad competitiva), que conduce inexorablemente a la extinción de la especie humana, o b) la afirmación de la *vida* de la humanidad, que es la condición absoluta y el bien común originario y final, que exige *otro posible sistema económico alternativo*.”<sup>31</sup>

Siendo la política el arte de lo posible<sup>32</sup> y siendo el capitalismo moderno-occidental imposible en cuanto a que constitutivamente se desarrolla socavando la vida humana y la naturaleza –como señalara Marx– orientándolas hacia su extinción, es claro que este sistema no responde al criterio o principio ético-normativo según el cual todos deben poder vivir, por lo que debe ser estratégicamente superado en “otro posible sistema económico alternativo” que será posible en el sentido de que pueda ser técnica y políticamente implementado, pero fundamentalmente en que responda al criterio o principio ético-normativo que enuncia “que todos puedan vivir”.

## ¿CUÁL INTERCULTURALIDAD?

Para llegar a discernir la interculturalidad que de hecho y de derecho propicia la transición a la transmodernidad desde las emergencias transmodernas que se han hecho posibles –y necesarias– desde 1492, comenzaré por referirme al papel de la *filosofía intercultural latinoamericana*, especialmente pertinente en la circunstancia de esta exposición en la que mis interlocutores tienen una importante trayectoria de investigación en ese campo<sup>33</sup>.

En la exposición que presenté en Mendoza en marzo de 2004 bajo el título “Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el cono sur: redes y conexiones”<sup>34</sup>, destaqué la relación con el movimiento y red de la

<sup>30</sup> Dussel, E. (2014). *Op. cit.*, p. 333.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> El sentido en que consideramos aquí sumariamente la política como arte de lo posible, surge de nuestra lectura de Hinkelammert, F. (1990). “El realismo en política como arte de lo posible”, en: *Crítica a la razón utópica*. DEI, San José, Costa Rica, pp. 20-29.

<sup>33</sup> Este artículo –aquí revisado y ampliado– corresponde a la conferencia central brindada en la Jornada *Filosofía intercultural: desafíos teóricos y prácticos*, Grupo de Investigación UBACYT N° 20020130100511BA y Sección Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7 de diciembre de 2017.

<sup>34</sup> Acosta, Y. (2005). “Espacio intelectual y espacio cultural latinoamericano: redes, conexiones e islas”, *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, Mendoza, Argentina. N°. 6-

*filosofía latinoamericana-historia de las ideas* emergente en la década de los '50<sup>35</sup> y con la *filosofía de la liberación*<sup>36</sup> que con fuertes vínculos con la anterior, primero como movimiento y luego como red emergió en la de los '70; del movimiento y la red de la *filosofía intercultural* y el proyecto de la *filosofía intercultural latinoamericana*<sup>37</sup> emergentes en la década de los '90.

Cerrando entonces mis consideraciones sobre esta última, escribía: "La *red de la filosofía intercultural* en pleno proceso de desarrollo pone, al igual que la *filosofía latinoamericana* y la *filosofía de la liberación*, el acento en el *sujeto*. No obstante, más que la perspectiva del auto-reconocimiento –con la que no entra en conflicto–, se trata aquí de la del reconocimiento del otro como tal. Sin este reconocimiento no se cumplen las condiciones mínimas del diálogo intercultural"<sup>38</sup>.

Y cerrando el conjunto de la exposición, señalaba: "Estamos pues en presencia de redes que no se cierran como islas, sino que tienden a potenciarse en la dinámica abierta de una red de redes, construyendo desde el Cono Sur, para la región, América Latina y el mundo, un *espacio intelectual* con vocación de construcción de un *espacio cultural* que puede caracterizarse como *latinoamericano, liberador e intercultural*; autónoma y auténtica contribución a la realización de un universalismo concreto"<sup>39</sup>.

En esa línea de apertura que de la *filosofía latinoamericana* ha llevado a la *filosofía de la liberación* y de éstas a la *filosofía intercultural*, nos encontramos ahora en posición de diálogo con quienes –como Alcira Bonilla que nos ha ofrecido generosamente esta oportunidad de exposición y conversación<sup>40</sup>– tienen como *locus enuntiationis* "la filosofía intercultural latinoamericana ("nuestroamericana") liberadora"<sup>41</sup>.

Registremos la caracterización que de este *locus enuntiationis* – la *filosofía intercultural latinoamericana* ("nuestroamericana") liberadora– nos brinda Alcira Bonilla:

Con esta denominación se designa la deriva filosófica latinoamericana de la filosofía intercultural a partir del Congreso Internacional de Filosofía Intercultural de 1995. La misma que también está vinculada con el desarrollo previo de la Filosofía de la Liberación, los estudios post- y decoloniales y la filosofía crítica más tradicional. El calificativo «nuestroamericana» remite a *Nuestra América* de José Martí donde el pensador cubano distingue «Nuestra América» y un «nosotros nuestro americano» de «otra» América, desconocedora de sus raíces y dependiente de los Estados Unidos y/o de Europa. La filosofía intercultural «nuestroamericana» liberadora entiende las culturas como entidades abiertas y dinámicas, situadas témporo-espacialmente. Se trata igualmente de una filosofía del reconocimiento crítica, puesto que concibe el reconocimiento como actitud ética fundamental en tanto habilita una traducción intercultural que permite «polílogos» tendencialmente simétricos entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes (dominadoras o sometidas). Por ello se hace cargo de la «historia de la inhumanidad» o sombra que acompaña toda la historia de la filosofía occidental, sobre todo moderna y contemporánea (las violencias y daños físicos, culturales, epistemológicos y morales causados al «otro» por los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo, hasta terminar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales), e intenta devolver a estos grupos y personas su voz y agencia mediante efectivas

---

7, pp. 29-45.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 39-41.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 41-43.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> Coordinadora del Grupo de Investigación UBACYT de la Universidad de Buenos Aires, antes señalado.

<sup>41</sup> Bonilla, A. (2017). "Lectura intercultural de algunas patologías sociales en América Latina", en: Sauerwald, G. y Salas Astrain, R. (eds). La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Lit Verlag, Zürich, pp. 81-92.

acciones que vayan restañando las prácticas de dominación y creando condiciones de simetría dialógica<sup>42</sup>.

La especificación de la *filosofía intercultural latinoamericana* como «*nuestroamericana*» y *liberadora* en diálogo con la Filosofía de la Liberación, la incorporación de los estudios post- y decoloniales y de la filosofía crítica más tradicional, la comprensión de las culturas como realidades dinámicas y abiertas situadas en el tiempo y el espacio, su identificación como filosofía del reconocimiento crítica para la que el reconocimiento reviste la condición de actitud ética fundamental, habilitante de una traducción intercultural que admite “polilogos” tendencialmente simétricos entre personas y grupos que se identifican con culturas diferentes – sean estas dominadoras o sometidas-, filosofía que por todas esas razones señaladas se hace cargo de la “historia de la inhumanidad” que como su sombra acompaña a toda la historia de la filosofía occidental que inflige importantes daños de diverso orden –físicos, culturales y morales- al “otro” sometido, a través de los procesos –conquista, colonización, evangelización, imperialismo, hasta desembocar en los terrorismos de Estado y las guerras actuales-, frente a lo cual asume la tarea de procurar devolver su voz y agencia a esos otros dominados a través de acciones efectivas que permitan restañar las heridas y crear condiciones de simetría para el diálogo, constituyen una caracterización actualizada de la *filosofía intercultural latinoamericana* en una de sus expresiones vigentes y a nuestro modo de entender también válida, pues esa capacidad de agencia a la que se intenta aportar en el campo de la filosofía a través de un posicionamiento crítico radical frente a la propia historia de la filosofía occidental y en particular frente a su inflexión moderno-occidental, es válida en el sentido de ser valiosa una transformación de la filosofía en clave intercultural por la que la filosofía deje de ser un discurso de legitimación de la cultura moderno-occidental –lo cual puede acaecerle aún a las perspectivas críticas en las líneas de Kant y de Marx en cuanto no hay ruptura con la modernidad ni superación de sus implicaciones monoculturales y sus derivas multiculturales posmodernas; y pase a ser un discurso de transformación de la sociedad moderno-posmoderno-occidental en una sociedad otra (que hemos señalado a través del concepto de transmodernidad).

El proyecto de la *filosofía intercultural* puede seguramente recibir muchas críticas *por derecha* en razón de su carácter programático que apuesta a un espacio “inter” como *locus enuntiationis*, cuya configuración requiere ejercicio de interculturalidad, el cual supone simetría y reciprocidad como condiciones del diálogo. Si la comunidad ideal de comunicación es un referente utópico –una idea reguladora y no una factibilidad empírica- en la ética comunicativa monocultural moderno-occidental –Apel y Habermas-, por lo que ni simetría ni reciprocidad se cumplen cabalmente en las comunidades empíricas de comunicación moderno-posmoderno-occidentales; la condición utópica del espacio “inter” pareciera proyectarse y alejarse en un sentido superlativo de toda factibilidad empírica y con ello, potenciarse el alejamiento de la procurada agencia de los “otros” dominados.

Las críticas *por derecha* arraigan en su fundamentación más fuerte en la tesis –Heidegger *dixit*- del origen griego de la filosofía y de la historia ulterior de ese logos filosófico como dinámico vertebrador de la civilización occidental. Solamente al interior de ese *logos* –razón y discurso- el diálogo sería posible: se trataría pues de profundizar y extender totalizándola a la monoculturalidad moderno-occidental que deriva en la multiculturalidad posmoderno-occidental y no de la empresa –imposible en el campo de la filosofía según esta tradición- de procurar la interculturalidad.

Tal vez más preocupantes son las críticas *por izquierda*.

Escribe Catherine Walsh:

La reciente «apertura» del campo de la filosofía, por ejemplo, para incluir o incorporar a los «otros» (otras culturas, otros conocimientos), referida como «filosofía intercultural» por intelectuales

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 81-82.



latinoamericanos –como Fornet-Betancourt, Roig, Turbino y otros- parece, en esencia, no ser nada más que una manifestación de un nuevo multiculturalismo disciplinario, por el simple hecho que no promueve ningún cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco/blanco-mestizo de pensamiento. En vez de impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado y el reconocimiento que la filosofía, como otras disciplinas, ha perpetuado la diferencia colonial epistémica, esta «filosofía intercultural» solo hace promover la inclusión vacía de «lugar político»<sup>43</sup>.

Y continúa escribiendo en especial referencia a Fornet-Betancourt:

Dicho de otro modo, lleva a cabo una semblanza de la inclusión mientras, en la práctica, realiza una exclusión –de indígenas y afros (pero también de mujeres, campesinos y otros grupos históricamente subalternizados)-, como sujetos con una agencia y crítica epistémica, política y cultural y con un pensamiento que difiere radicalmente en su lógica y en su fundación sociohistórica y política de la de los filósofos blanco y blanco-mestizos, de base eurocéntrica, el que propone un “diálogo intercultural” que permite nada menos que un «descubrimiento de América» en toda su variedad y diversidad<sup>44</sup>.

Comparto con Catherine Walsh la significación que la *interculturalidad* tiene –y debe tener- para América Latina, cuando escribe:

*Interculturalidad* tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos «otros», de una práctica política «otra», de un poder social «otro», y de una sociedad «otra»; formas distintas de pensar y actuar con relación y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (Walsh: 2014, p. 17).

No obstante, no comparto sus consideraciones antecedentes sobre la *filosofía intercultural latinoamericana* que la descalifican en su pretensión de aportes a la construcción de interculturalidad en el sentido que ella señala; consideraciones que además podrían volverse sobre quien escribe en inglés “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, participa –entre otros muchos otros destacados eventos en el Seminario “Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory and Critique”, University of California, abril 21-23 de 2005 en el que presenta la ponencia “«Other» Knowledges, «Other» Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the other America”, en la que la “agencia y crítica epistémica y cultural” y la “lógica” y la “fundación sociohistórica y política” del “pensamiento” muy probablemente suponga una formación académica “de base eurocéntrica” al interior del sistema “blanco/mestizo de pensamiento”.

Pienso que esta crítica “por izquierda” puede resolverse a través de algunas adecuadas precisiones respecto del *locus enuntiationis* al que en su ponencia hace referencia Alcira Bonilla, a saber “la filosofía intercultural latinoamericana (nuestroamericana) liberadora”.

---

<sup>43</sup> Walsh, C. (2014). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en: García Linera, Á., Mignolo, W. y Walsh, C. (eds). Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. Ediciones Del Signo, 2ª edición, Buenos Aires, p. 34.

<sup>44</sup> *Ídem*.

En la lectura que Catherine Walsh efectúa de la “filosofía intercultural” realizada “por intelectuales latinoamericanos –como Fornet-Betancourt, Roig, Turbino y otros” –tradición en la que se inscribe Alcira Bonilla-, el acento está puesto en la “disciplina”, que específicamente en el caso de la filosofía implicaría constitutivamente en su condición de “logos” auto-centrado incapacidad para la interculturalidad y como efecto eventualmente no intencional de procurar realizarla, aportar a la consolidación de la fragmentación de la multiculturalidad bajo hegemonía de la monoculturalidad moderno-occidental.

La “disciplina” en la lectura de Walsh sobre la “filosofía intercultural latinoamericana”, es el marco de referencia para (des) calificar a su objeto de análisis en sus pretensiones liberadoras.

A mi modo de ver, el *locus enuntiationis* no es –en principio-, una “disciplina”

La “disciplina” no es sino mediación de un *locus enuntiationis* que la trasciende y que es el que la aporta radicalidad a la enunciación y por lo tanto tiene capacidad de “indisciplinar”, “interdisciplinar”, “transdisciplinar” y por cierto también “disciplinar” a la disciplina –cualquiera ella sea, la filosofía incluida- y ese *locus enuntiationis* explicitado por Alcira Bonilla en la condición “nuestroamericana” y en la orientación “liberadora” de la “filosofía intercultural latinoamericana”, refiere a un “nosotros” –plural, diverso, complejo, heterogéneo, conflictivo y asimétrico - “tópico” orientado a través del ejercicio del a priori antropológico una y otra vez emergente en la praxis de los “nosotros” tópicos, en el horizonte de sentido liberador de un “nosotros” “utópico” en el que la pluralidad, la diversidad, la diferencia, la distinción, la complejidad, la heterogeneidad y la conflictividad se resignifiquen a través de la cancelación de todas las asimetrías.

La filosofía –u otra disciplina- no es un lugar de enunciación. El lugar de enunciación es humano, ético-antropológico, socio-histórico-cultural-político y la “disciplina” es mediación a la que ese lugar de enunciación fundamenta en su sentido, indisciplinándose y disciplinándola, interdisciplinándola, transdisciplinándola o indisciplinándola.

En el caso de la “filosofía intercultural latinoamericana (“nuestroamericana”) liberadora” el *locus* es el “nosotros” “nuestroamericano” cuya orientación liberadora implica la cancelación de todas las asimetrías, tanto internas como externas. Y la cancelación de “todas” las asimetrías para que sea una meta plausible implica un proceso en el que las asimetrías se cancelan, ese proceso es el de la interculturalidad efectivamente tal y el de la “filosofía intercultural latinoamericana («nuestroamericana») liberadora” que en los procesos de construcción de un “nosotros” que son constitutivamente de construcción de interculturalidad que la trascienden, encuentra su fundamento y su sentido.

El sentido es “impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizado” como lo requiere Walsh para prácticas de efectiva interculturalidad y no “promover la inclusión vacía de “lugar político” desde que el *locus enuntiationis* del “nosotros” “nuestroamericano” que entre otras prácticas de constitución, da sentido liberador a la práctica de la “filosofía intercultural”, es –además de histórico, social, cultural, antropológico y ético- un “lugar político”, pero no como espacio vacío, sino como sujeto político que se constituye, organiza y activa para cancelar las asimetrías que actualmente lo atraviesan.

La cancelación de las asimetrías como práctica y horizonte estratégico, implica no solamente promover “cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco, blanco/mestizo de pensamiento” como lo requiere Catherine Walsh, sino también en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco, blanco/mestizo de dominación que incluye al pensamiento, pero no se reduce a él.

La promoción de cambios radicales tanto en la estructura y sistema de pensamiento, como en la estructura y sistema de dominación en su conjunto, como las que efectúa la misma Catherine Walsh, también la que ensaya la *filosofía intercultural latinoamericana (nuestroamericana) liberadora*, tiene limitaciones, pero si entendemos que su promoción no se ensaya desde una disciplina, sino desde el lugar histórico-ético-antropológico-social-político tópico/utópico de “nuestra América” en cuanto expresión situada de la transmodernidad, queda a la vista que estas limitaciones son históricas y no esenciales o constitutivas y por lo tanto pueden ser históricamente superadas a través del mantenimiento de la vigilancia crítico-constructiva.

En mi actual propuesta de análisis, el *locus enuntiationis* del “nosotros” “nuestroamericano” en el proceso de su constitución, nombra en nuestra América al proceso fundacional de transición a la “transmodernidad” en la compleja constitución del “nosotros” transmoderno que es trascendental –en cuanto a que es su condición de posibilidad– del “nosotros nuestroamericano” en cuanto a una experiencia específica de su constitución en nuestra América.

Como el “nosotros” “nuestroamericano”, también el “nosotros transmoderno” es “tópico” y “utópico” desde 1492, y también como él es constitutivamente “intercultural”. Esto es, la “interculturalidad” no es para él una posibilidad a ser libremente elegida como alternativa, sea a la “monoculturalidad”, sea a la “multiculturalidad” –que son las caras culturalmente complementarias de la modernidad-posmodernidad occidental hegemónica–; sino una necesidad inherente a la condición dinámica, pluralista, abierta y articuladora de diferencias con cancelación de asimetrías, que hacen a su identidad.

Para ir cerrando, con Catherine Walsh compartimos que “*Interculturalidad* tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligadas a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación”<sup>45</sup>.

Pero sin negar el protagonismo de “las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros” en la construcción de esa significación de *interculturalidad*, esa referencia debe trascenderse hacia todos los “otros” –pueblos indígenas y negros incluidos–, que se reconocen, afirman, organizan y activan en la perspectiva de la cancelación de todo tipo de asimetrías que se explican desde la matriz de la modernidad/posmodernidad y por lo tanto a la descolonización y a la transformación, y por lo tanto a *las luchas históricas y actuales de los pueblos* sobre las “luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros” como última instancia en el desmontaje crítico de la modernidad/posmodernidad/colonialidad occidental: sin la liberación de los pueblos indígenas y negros no hay liberación de los pueblos y sin la liberación de los pueblos, no hay liberación de los pueblos indígenas y negros.

Compartimos también con Catherine Walsh que “Más que un simple proceso de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro” y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar en relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política”<sup>46</sup>. Profundizando esta idea, la *interculturalidad* consiste en un conjunto de procesos –históricos, sociales, culturales y políticos– por el cual un “nosotros” “otro” respecto de la modernidad/posmodernidad/colonialidad/occidentalidad, que categorialmente puede señalarse como “nosotros” o “sujeto” *transmoderno*, se constituye.

Acordamos también con que la *interculturalidad* de la que se trata no proviene de “una institución académica” sino de movimientos sociales –o comunitarios– en los que lo “étnico-social” es una última instancia de referencia en la orientación de sentido, pero no un límite para dejar fuera de la constitución intercultural a interlocutores del campo social popular provenientes de matrices étnicas otras que “los pueblos indígenas y negros”.

Que el criterio, última instancia o la orientación radical de sentido transformador de la agencia intercultural pueda radicar –de hecho y de derecho– en particular en Ecuador y en general en América Latina, en “los pueblos indígenas y negros”, no debe querer decir que la interculturalidad como proceso de constitución de todas esas otredades a que se ha hecho referencia que hacen a la *transmodernidad*, pueda o deba excluir otros sectores del campo social popular –constituido por todos aquellos que padecen asimetrías, que además de los pueblos indígenas y negros, incluye a las mayorías de los blancos y mestizos– que justamente en el

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>46</sup> *Idem*.

grado en que interactúen interculturalmente, reconociéndose y organizándose, podrán activarse como sujeto político popular contrahegemónico, para transformar estructuralmente no solamente el campo del pensamiento, sino el campo del poder por la construcción de una nueva hegemonía, radicalmente nueva por la lógica intercultural de su construcción, que será la hegemonía intercultural transmoderna alternativa a la hegemonía monocultural/multicultural de la modernidad / posmodernidad occidental.

La superación de Occidente como condición de posibilidad para que todos en su diversidad –la naturaleza incluida- puedan vivir.

Ese otro mundo que es posible y necesario, -cuya clave es intercultural/transmoderna, porque este mundo – monocultural/multicultural – moderno/posmoderno- es imposible.

### **BIODATA**

**Yamandú ACOSTA:** (Montevideo, 1949). Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Profesor Titular de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en régimen de dedicación total en la Universidad de la República, Uruguay. Investigador activo, Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.



**ESTUDIOS**

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 43-66

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## La cultura como condición de paz y la paz como condición de cultura en el pensamiento latinoamericano

*Culture as Condition of Peace and Peace as a Condition of Culture  
in Latin American Thought*

**Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ**

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4476-2219>

[pabloguadarramag@gmail.com](mailto:pabloguadarramag@gmail.com)

Universidad Católica de Colombia, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3108661>

### RESUMEN

Desde una perspectiva metodológica propia de la disciplina de la historia de las ideas filosóficas y políticas se analizan algunas de las principales reflexiones de representantes del pensamiento latinoamericano sobre la dialéctica interdependencia entre la cultura y la paz. Se fundamenta el predominio de cierta tendencia de «humanismo práctico» en estas ideas articuladas a las posturas como «intelectuales orgánicos» de quienes las han fundamentado. Las condiciones de paz normalmente propician el desarrollo de la cultura. Recíprocamente la promoción de la cultura, especialmente la cultura de paz, propicia que los conflictos no se resuelvan de forma violenta.

**Palabras clave:** Cultura, paz, pensamiento latinoamericano.

### ABSTRACT

From a methodological perspective of the discipline of the history of the philosophical and political ideas discussed some of the main thoughts of representatives of Latin American thought on dialectic interdependence between peace and culture. The predominance of certain «practical humanism» trend is based on these ideas articulated the positions as «organic intellectuals» who have informed them. Peace conditions typically conducive to the development of culture. Mutually conducive to the promotion of the culture, particularly the culture of peace, as conflicts not of resolved violently.

**Keywords:** Culture, peace, Latin American thought.

Recibido: 25-03-2019 • Aceptado: 30-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Al conocer de la desaparición física del amigo Álvaro Márquez-Fernández recordé que cuando murió Cecilio Acosta en Caracas José Martí escribió: "La muerte no es verdad cuando se ha cumplido bien la obra de la vida, truécase en polvo el cráneo pensador, pero viven perpetuamente y fructifican los pensamientos que en él se elaboraron"

## INTRODUCCIÓN

El concepto de cultura no comprende en su contenido todo el conjunto de la producción social del hombre, sino solo aquello que —como la etimología de esa palabra exige— debe ser cultivado, es decir, lo que aporta algún valor a lo espontáneo que se produce tanto en la naturaleza como en la sociedad; por tanto, la paz constituye uno de los productos supremos de dicha actividad cultural<sup>1</sup>.

Todo proceso cultural es, de hecho, un fenómeno social, pero esto no implica una ecuación de igualdad o equivalencia, pues no todo fenómeno social constituye necesariamente un producto cultural. El hombre en su actividad produce «excrecencias sociales», como las violaciones de los derechos humanos, crímenes, violaciones, genocidios, narcotráfico, etc., y muy en particular las guerras, que en modo alguno deben considerarse acontecimientos culturales.

En muchas ocasiones los seres humanos son creadores de productos que atentan contra la «condición humana»<sup>2</sup>; de ahí que estos no deban ser considerados parte propiamente de la cultura, ya que solo constituyen fenómenos sociales. En verdad, son elementos «anticulturales», es decir, productos que deben ser excretados porque pueden traer nefastas y enajenantes consecuencias para la propia humanidad, como algunos inventos utilizados en la industria armamentista. Por eso no es precisa la definición de Jacob Bronowsky, según la cual: "La serie de inventos merced a los cuales los hombres de todas las épocas ha remodelado su mundo, constituye una clase de evolución permanente, no biológica, sino cultural".<sup>3</sup>

En la sociedad aparecen fenómenos que no son beneficiosos para la mayoría de la población, sino solo para pequeños grupos que lucran con ellos. Tales productos no deben ser clasificados como «bienes culturales». Resulta contraproducente pensar que la delincuencia, la corrupción, la prostitución, la drogadicción, la tortura, los crímenes, etc., ameriten tal condición.

El concepto de sociedad posee un contenido de mayor amplitud y riqueza de manifestaciones que el de cultura. Si fueran idénticos, con un solo término bastaría para designar a los fenómenos indiferenciados de ser culturales o sociales.

Si bien todo fenómeno cultural es a la vez social, si se admitiese lo contrario o sea que todo fenómeno social fuese un bien cultural, entonces no habría necesidad de dos términos diferentes, pues siempre que se hiciese referencia a un fenómeno social ya habría que admitir que por equivalencia se estuviese haciendo referencia a la vez a uno cultural. Pero afortunadamente no es así.

Si se parte, a su vez, de una dicotómica separación entre «cultura de élite» y «cultura popular», se establece una maniquea división no solo entre los sujetos de la cultura, sino también en relación con sus productos. Esta perspectiva elitista puede traer como resultado una separación perjudicial a los intereses de una comprensión común de la significación de la paz. De acuerdo con lo que plantea Carlos Núñez: "No se trata de «democratizar» la cultura, entendido esto el «llevar» la cultura a las masas (la de los «cultos» por supuesto), por medio de programas y proyectos, cuya verdadera intención es mantener la situación imperante".<sup>4</sup>

Una perspectiva elitista de la cultura no favorece una verdadera integración y participación política o, por lo menos, una adecuada convivencia social entre diversos sectores o estratos sociales, pues los que se

<sup>1</sup> Véase Guadarrama: 2009.pp. 140-141.

<sup>2</sup> <https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba/>

<sup>3</sup> Bronowsky: 1979, p. 20.

<sup>4</sup> Núñez: 1989. p. 176.

autoestiman como «superiores» siempre verán al resto de la población como dignos de lástima o consideración especial, pero nunca como potenciales sujetos activos y decisorios del rumbo de los procesos sociales. A su vez, si los sectores populares asumen un papel de estratos «inferiores» o subordinados, tendrán dificultades para lograr un mayor protagonismo social, pues se considerarán siempre dependientes de las decisiones de las «élites de poder».<sup>5</sup> A la larga, tal situación no resultará beneficiosa para la mayor parte de la sociedad, y la paz dependerá más de los criterios de dichas élites que del potencial decisivo de los sectores populares.

Algo similar ocurre cuando prevalecen diversas formas de etnocentrismo y de intolerancia, que afectan notablemente la admisión de diálogos enriquecedores que propicien procesos de transculturación. Al respecto, Guillermo Hoyos planteaba: “La pluralidad de cosmovisiones puede invitar a la comprensión recíproca, la cual no necesariamente significa entendimiento pleno en lo que respecta a valores y normas de acción. El conflicto surge cuando quienes, por no pertenecer a la misma cultura, no comparten los mismos criterios y se empeñan en que solo los propios son los correctos, que por tanto son los únicos válidos para toda cultura”.<sup>6</sup>

La intolerancia cultural ha sido, y todavía puede ser, motivo de lamentables conflictos y guerras. De ahí que la labor de los pensadores latinoamericanos que, de un modo u otro, han colaborado para demostrar la riqueza de diversas instituciones y manifestaciones de las culturas de diversos pueblos del orbe, haya aportado grandes contribuciones al posible «equilibrio del mundo», añorado por Simón Bolívar y José Martí.

## **LA CONFLICTIVA REFLEXIÓN SOBRE LA GUERRA Y PAZ**

Tanto en el pensamiento latinoamericano como de otras latitudes es frecuente encontrar referencias a las guerras y la violencia como fenómenos que aproximan al hombre a los animales, por lo que han sido más los que proponen evitarlas para resolver los conflictos. Este es el caso de Alberdi, para quien: “La guerra es un oprobio de la especie humana y una negación completa de la civilización. [...] No puede haber guerra justa, porque no hay guerra juiciosa. [...] De una y otra parte, todo cuanto hacen los hombres en guerra para sostener su derecho, como llaman a su encono, a su egoísmo salvaje, es torpe, cruel, bárbaro [...] Guerra civilizada es un barbarismo equivalente al de barbarie civilizada”<sup>7</sup>.

Aunque en algunos países sea común el uso de expresiones como «cultura de la violencia» o «cultura de la guerra», es evidente que tales términos son contraproducentes y muy distantes de un adecuado concepto de cultura<sup>8</sup>. Eso quiere decir que todo lo que distancie al hombre de las guerras es expresión del progresivo proceso civilizatorio y de su humanización a través de la cultura y de la paz, aun en el caso de que esta sea imperfecta.

---

<sup>5</sup> Wright Mills: 1993, pp. 11-12.

<sup>6</sup> Hoyos: 2010, V. 1, p. 77.

<sup>7</sup> Alberdi: 1920, p. 138.

<sup>8</sup> “Toda cultura presupone siempre ejercicio de algún tipo de dominio en su sentido más amplio, incluso aún cuando se admita o no su existencia en el mundo animal, ya sea desde las relaciones productivas, consumo, supervivencia, defensa, reproducción, hasta las recreativas, de juego y de ocio. Tal dominio no implica que sea interpretada en su versión coercitiva sino en sus más diversas modalidades que comprenden desde la actividad más contemplativa hasta el ejercicio mental o físico más esforzado. Una acción culta es aquella que de algún modo presupone un conocimiento de los efectos posibles de la misma aun cuando no se tenga la explicación integral de todas sus reales causas. Dejar a la espontaneidad de las concatenaciones la acción no concebida plenamente es índice de alguna reminiscencia de incultura. Por tal motivo, sólo una acción libre en la sociedad, cualesquiera que sean los parámetros que la circunscriban, que parta del presupuesto del conocimiento y dominio de sus posibles repercusiones debe ser considerada propiamente culta” Guadarrama: 2006. p. 38.

Sin embargo, algunos autores enfatizan el posible efecto favorable de las guerras<sup>9</sup>, y en particular de la carrera armamentista, al considerar que impulsan determinadas tecnologías que luego pueden resultar beneficiosas para fines pacíficos, como en el caso de internet.

Por supuesto que tal consideración conduce a una peligrosa exaltación de la carrera armamentista como motor de desarrollo tecnológico, sin importar las funestas consecuencias que pueda esta traer para la supervivencia de la especie humana.

Se debe tener siempre presente que grandes estrategias militares en la historia no siempre fueron obstinados defensores de los métodos violentos para la solución de conflictos.

El destacado general del victorioso ejército chino Sun Tzu siempre mantuvo que la victoria más grande es aquella que puede conseguirse sin luchar. La guerra por la guerra no era algo que considerara glorioso; juzgaba que la guerra era más un medio que un fin en sí mismo. Observaba aterrado un campo de batalla empapado de sangre en el que los supervivientes eran superados en número por los muertos.<sup>10</sup> Muchos jefes militares han coincidido en que la mejor batalla es la que no se efectúa.

Maquiavelo sostenía: "Los buenos generales nunca entablan combate si la necesidad no los obliga o la ocasión no los llama"<sup>11</sup>. Estas afirmaciones evidencian que desde el nacimiento de la modernidad fue tomando mayor fuerza el criterio según el cual la mejor forma de la convivencia humana es la paz y no la guerra.

Esto no significa que el surgimiento del capitalismo se haya efectuado de una forma pacífica. En verdad fue todo lo contrario, pues —como señalaba Marx— este surgió chorreando lodo y sangre, especialmente en la cacería de esclavos<sup>12</sup>, tanto en las guerras internas de Europa como en las coloniales primero y luego en las imperialistas por el dominio de las grandes potencias sobre los pueblos de Asia, África y América.

No obstante, la ilustración propició mucho más el discurso pacifista que el guerrerista, como se puso de manifiesto en la propuesta de «Proyecto para lograr la paz perpetua en Europa», presentado en 1713 por Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre<sup>13</sup>.

Tales utópicas ideas tuvieron eco en otros pensadores como Leibniz, Rousseau y Kant dada la confianza que depositaban en la omnipotencia de la razón. Sin embargo, lamentablemente también hubo abiertos opositores a tales propuestas pacifistas y promovieron el discurso guerrerista, como es el caso de Hobbes —quien desde posturas misantrópicas concebía al hombre como el lobo del hombre— o de Malthus, quien justificaría las guerras como una forma de dar solución a las explosiones demográficas.

Incluso sorprende que un filósofo como Hegel llegase a cuestionar la justificación de la paz al plantear que "como el viento que preserva al mar de la corrupción en que caería con una permanente quietud, lo mismo sucedería a los pueblos con una paz duradera o incluso una paz perpetua".<sup>14</sup> Tal vez la excesiva influencia de la dialéctica de Heráclito —para quien "la guerra es madre y reina de todas las cosas"<sup>15</sup>— le condujo a tan controvertibles consideraciones.

El socialdarwinismo que tomó fuerza con el positivismo llevó también a que algunos de sus propugnadores, como Herbert Spencer, llegasen a concebir las guerras como expresión social de la natural lucha por la existencia. Sin embargo, a su juicio, la humanidad en sus primeros estadios no hubiera podido

<sup>9</sup> «Sean cuales fueren los juicios morales sobre los conflictos armados, es obligado dejar constancia de que la historia está atravesada por la guerra, que es un factor de destrucción y de creación. Por su causa, ha habido sociedades que se han agotado y, a veces, desaparecido, pero también, gracias a los trastornos causados por los conflictos, encontraron los recursos para el cambio y la renovación». Chaliand: 2006, p. 332.

<sup>10</sup> AAVV: 2016, p. 183.

<sup>11</sup> Maquiavelo, Nicolás. *El arte de la guerra*, [http://www.elartedelaestrategia.com/del\\_arte\\_de\\_la\\_guerra\\_maquiavelo.html](http://www.elartedelaestrategia.com/del_arte_de_la_guerra_maquiavelo.html)

<sup>12</sup> Marx: 1976, p. 433.

<sup>13</sup> <http://www.vmarbeloa.es/la-paz-perpetua-del-abate-saint-pierre/>

<sup>14</sup> Hegel: 1974, p. 278.

<sup>15</sup> Mondolfo: 1971. Tomo I. p. 53.



despegar del reino animal, si se hubiese mantenido como regla de legitimación el poder de la violencia física<sup>16</sup>.

Otros, como Glumpowitz, Gobineau o Nietzsche —para quien “La guerra y el valor han hecho cosas más grandes que el amor al prójimo”<sup>17</sup>—, han justificado el uso de la violencia física como único instrumento de «convicción». Nada extraño tiene que este último haya sido un filósofo del agrado de Hitler.

La mayor parte de los investigadores —entre ellos, Karl Marx, Max Weber y Michael Foucault— han coincidido en considerar que las causas de las guerras son los intereses económicos, políticos y sociales, en lugar del honor, la soberanía, etc., que con frecuencia se esgrimen como excusas.

Varios científicos y filósofos —como Alfred Nobel, Albert Einstein y Jean Paul Sartre— han sido fervientes defensores de la paz. Bertrand Russel, en plena I Guerra Mundial, ofreció en Londres en 1915 una conferencia sobre la *Filosofía del pacifismo*. Luego se convertiría en un agudo crítico de la intervención yanqui en Vietnam, al punto que presidió el Tribunal Internacional sobre los Crímenes de Guerra en Vietnam, y en 1966 escribiría un libro sobre aquel genocidio.

En 1933, Freud, en su respuesta a Einstein sobre el vínculo entre cultura y paz, destacaba: “Nos es imposible adivinar a través de qué caminos o rodeos se logrará este fin [el de evitar el destino de la guerra]. Por ahora sólo podemos decirnos: todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra”<sup>18</sup>.

Escritores como Tolstoi han coincidido en considerar la paz como condición indispensable para la supervivencia humana, y por eso han promovido la cultura de paz a través de sus obras. También políticos que han tenido que participar en la toma de decisiones trascendentales sobre la guerra o la paz han extraído conclusiones en favor de esta última. De tal modo, que en esa conflictiva reflexión sobre la guerra y paz, ha prevalecido el criterio de que esta última debe ser la más favorecida, pues ella constituye un constructo cultural, mientras que la primera es consustancial a las especies animales.

Benjamin Franklin era de la opinión de que nunca ha habido una buena guerra ni una mala paz. En tanto el presidente norteamericano John Fitzgerald Kennedy, quien estuvo a punto de ser protagonista de una guerra atómica, durante la crisis de los misiles nucleares soviéticos en Cuba llegaría a la conclusión de que el hombre tiene que establecer un final para la guerra. De lo contrario, la guerra establecerá un final para la humanidad.

Algunos investigadores coinciden en considerar la paz “no como un intermedio entre las guerras, ni como sinónimo de ausencia de violencia, sino como la realización de los valores universales de justicia y libertad, de condición indispensable para lograr el bienestar y la propia felicidad colectiva. Esta paz esencial para el desarrollo humano, requiere del equilibrio entre el interés propio y el ajeno; [...]”<sup>19</sup>. En el fondo de esta concepción subyace el criterio de que la paz no es una cuestión unilateral ni bilateral, sino multilateral, porque son muchos los agentes que intervienen en su conquista y sostenibilidad.

Ha sido más común reflexionar sobre lo que diferencia al hombre de los animales, esto es, la búsqueda de conciliación en la solución de conflictos, en lugar de la fuerza bruta como única vía para lograrlo.

Investigadores de la etología como Konrad Lorenz consideran que el uso de la violencia es más justificado entre los animales que en el hombre, pues en el caso de los primeros la causa puede ser el hambre o el instinto sexual<sup>20</sup>, mientras que en el hombre no solo es por esas razones, sino por algo tan sutil como las ideologías, que por supuesto expresan intereses materiales de poder y dominación.

Pensadores y líderes políticos de múltiples épocas y latitudes han otorgado esmerada atención a la conflictiva interrelación entre la guerra y la paz conscientes de que no solo la supervivencia de sus respectivas

---

<sup>16</sup> Spencer: 1948, T. II, p. 11.

<sup>17</sup> Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, <http://www.quieroleer.com.ar/libros/asi-hablo-zaratustra/27.html>

<sup>18</sup> Freud: 1973, T. 1, p. 7.

<sup>19</sup> Galeana: 2000, p. 126.

<sup>20</sup> Véase: Lorenz, K. (1972). Sobre la agresión. El pretendido mal. Siglo XXI, México.

ideologías, sino hasta de su propia vida ha dependido de que se favorezcan la tolerancia, los acuerdos y la conciliación en beneficio de todos, pues si se impone la violencia como instrumento de negociación puede todo terminar con el exterminio de tirios y troyanos.

### AMÉRICA LATINA: LABORATORIO DE PENSAMIENTO SOBRE GUERRA Y PAZ

El tema de las «guerras justas» ha sido objeto de frecuentes debates. Durante el proceso de conquista y colonización de América se debatieron tanto las razones que motivaban a los europeos a su “derecho” expansivo de incorporar nuevas tierras a sus respectivos reinos, como aquellas que justificaban las reacciones de defensa y rebelión de los pueblos originarios.

Asimismo, se han encontrado suficientes argumentos para justificar algunas guerras de liberación de pueblos dominados por poderes coloniales —como las de independencia de los pueblos americanos—, neocoloniales e imperialistas en los últimos tiempos, como las luchas de los pueblos contra la dominación nazi, las guerras de Argelia, de Vietnam, contra el apartheid, etc. Del mismo modo que en la historia moderna y contemporánea hay consenso en justificar las insurrecciones armadas en revoluciones como la francesa, la rusa, la mexicana, la cubana, la nicaragüense, etc.

Sin embargo, aun cuando líderes de procesos revolucionarios o de reivindicaciones sociales —que en Latinoamérica han sido dignos representantes del «humanismo práctico»<sup>21</sup>— han fundamentado en determinadas situaciones la necesidad de acudir a la violencia de la guerra para alcanzar ciertos derechos o conquistas sociales, como es el caso de Bolívar, Juárez o Martí, han dejado claro que una vez conseguido el objetivo esencial es necesario consolidar la paz para asegurar los logros alcanzados. En ningún caso han tratado de buscar artimañas para prolongar innecesariamente los conflictos bélicos.

El Libertador, que combatiría en innumerables batallas, consideraba que “la guerra es el compendio de todos los males, la tiranía es el compendio de todas las guerras”<sup>22</sup>. Por eso declaraba que “La paz será mi puerto, mi gloria, mi recompensa, mi esperanza, mi dicha y cuanto es precioso en el mundo”<sup>23</sup>. Y en correspondencia a Santander le comentaba: “Yo siempre tengo una idea confortativa de paz y reconocimiento, como Ud. lo sabe, y aun se ha reído a mi costa de mi pazomanía”<sup>24</sup>.

Estas y otras declaraciones al respecto evidencian que Bolívar no debe ser anatemizado como un simple enaltecedor de las guerras, sino todo lo contrario, alguien que consideró que la lucha armada revolucionaria

<sup>21</sup> Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach—, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: Guadarrama “Humanismo y marxismo”. Marx Vive. IV. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2006. pp. 209-226; *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI*. Colectivo de autores. Camilo Valqui Cachi y Cutberto Pastor Bazán. (Coordinadores). Ediciones EON-Universidad Autónoma de Guerrero. México. DF. 2011. pp. 313-332. <http://es.scribd.com/doc/90507863/Cmilo-v-C-EI-Marxismo-Critico>

<sup>22</sup> Bolívar, Simón. Homenaje en el sesquicentenario de su fallecimiento. 1830-17 de diciembre-1980, Ediciones Tercer Mundo, Ediciones de las Américas. Secretaría General Organización de los Estados Americanos, Bogotá, 1980, p. 20.

<sup>23</sup> Bolívar, Simón. “Documento dirigido al Vicepresidente Francisco de Paula Santander”, 30 de octubre de 1823, en Octavio Arizmendi Posada, y Carlos Gómez Botero. Así pensaba Bolívar, Planeta Colombiana Editorial S.A., Bogotá D.C. 2000. p. 207.

<sup>24</sup> Bolívar, Simón. “Documento dirigido al Vicepresidente Francisco de Paula Santander”, en Octavio Arizmendi Posada, y Carlos Gómez Botero. Así pensaba Bolívar, Planeta Colombiana Editorial S.A., Bogotá D.C. 2000. 29 de abril de 1823. p. 207.

era la única forma de eliminar el poder colonial español, como lo demostraría exitosamente, pero para alcanzar una paz con justicia social<sup>25</sup>.

Ese es también el caso de Benito Juárez, quien tras la victoria frente a los monarquistas franceses, sostenía: "Mexicanos: encaminemos ahora todos nuestros esfuerzos a obtener y a consolidar los beneficios de la paz. Bajo sus auspicios, será eficaz la protección de las leyes y de las autoridades para los derechos de todos los habitantes de la República. Que el pueblo y el gobierno respeten los derechos de todos. Entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz. Confiemos en que todos los mexicanos, aleccionados por la prolongada y dolorosa experiencia de las comunidades de la guerra, cooperaremos en el bienestar y la prosperidad de la nación que solo pueden conseguirse con un inviolable respeto a las leyes, y con la obediencia a las autoridades elegidas por el pueblo"<sup>26</sup>.

Esto evidencia que su aspiración mayor, una vez expulsados los invasores y derrotados los nacionales que les apoyaron, era consolidar una paz próspera para emprender las transformaciones sociales que se había planteado.

José Martí, en los inicios de su labor revolucionaria, dada su fe cristiana se opuso al uso de la violencia; sin embargo, la propia lucha lo condujo a la conclusión de que no había otra forma de derrotar al colonialismo español que no fuese por medio de las armas. Por eso sostuvo: "Hay tiempos de maravilla, en que para restablecer el equilibrio interrumpido por la violación de los derechos esenciales a la paz de los pueblos, aparece la guerra, que es un ahorro de tiempo y de desdicha y consume los obstáculos al bienestar del hombre en una conflagración purificadora y necesaria".<sup>27</sup> Esto pone de manifiesto que las circunstancias históricas lo obligaron a reconsiderar sus concepciones sobre lo que calificaría como «la guerra necesaria».

Fidel Castro y otros revolucionarios, entre ellos Armando Hart, trataron de impugnar jurídicamente como violación de la Constitución el golpe de Estado perpetrado en 1952 por Fulgencio Batista, quien respondió que a él "no lo tumbaban con papelitos". No había otra alternativa que convocar al pueblo a la lucha armada contra la dictadura. En menos de dos años esta fue derrotada, aunque contaba con el apoyo logístico del gobierno norteamericano. La Revolución cubana la dirigió un líder carismático, pero su verdadero protagonista fue el pueblo cubano. De otro modo no se explica cómo han fracasado otros procesos socialistas y revolucionarios, y el cubano se ha mantenido.

En el pensamiento latinoamericano han prevalecido más las concepciones pacifistas que las belicistas. Un exponente de las primeras fue José Ingenieros. Según Dante Ramaglia, "Las reflexiones de Ingenieros sobre la guerra europea conducen a interpretarla como conflicto que afecta el proceso civilizatorio, por lo cual se inclina a reforzar convicciones a favor de las "fuerzas morales" en la aceleración de las transformaciones sociales emergentes"<sup>28</sup>.

Independientemente de esta propuesta de raigambre idealista como posible solución de aquella catastrófica I Guerra Mundial, lo cierto es que el filósofo argentino apelaba a la tradición de «humanismo práctico», que ha caracterizado a los mejores exponentes del pensamiento latinoamericano, para intentar encontrar paliativos éticos ante un fenómeno tan inhumano como una guerra de tales dimensiones.

---

<sup>25</sup> Véase: Guadarrama, Pablo. "Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social", en Criterio Jurídico Garantista. Revista de la Facultad de Derecho. Universidad Autónoma de Colombia. Bogotá. Año 2 Número 2. Enero-Junio 2010. pp. 178-205.  
[http://www.fuac.edu.co/recursos\\_web/documentos/derecho/revista\\_criterio/revista\\_criterio\\_no2.pdf](http://www.fuac.edu.co/recursos_web/documentos/derecho/revista_criterio/revista_criterio_no2.pdf)

<sup>26</sup> Juárez, Benito. "Declaración", 15 de julio de 1867, en Selser, Gregorio. Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina, 1849-1898, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, T. II, pp. 175-176.

<sup>27</sup> Martí: 1976, T. IV, p. 236.

<sup>28</sup> Ramaglia: 2004, T. 1, p. 139.

La radicalización del pensamiento político de Ingenieros lo condujo a abandonar paulatinamente sus preferencias por el liberalismo en correspondencia con su postura positivista *sui generis*<sup>29</sup> y a identificarse con el socialismo. De ahí sus simpatías hacia la Revolución de Octubre en Rusia y hacia la Revolución mexicana—dado el marcado antimperialismo y latinoamericanismo que tendría significativa influencia en las jóvenes generaciones latinoamericanas hasta mediados del pasado siglo xx—, así como su decisivo protagonismo en la creación del Partido Socialista en su país. A pesar de su crítica postura ante la injusticia social generada por el capitalismo, mantuvo su posición antibelicista.

“Cuando regresa a la Argentina, en 1914,—apunta Carlos Piñeiro— comienza la publicación de *Revista de Filosofía*, que sería su gran tribuna; dirigió la publicación hasta su muerte y fue continuada por Aníbal Ponce hasta 1929. Lo singular de esta revista es el hecho de que trataba como materias filosóficas temas tales como la función del intelectual en la sociedad, los peligros de los imperialismos para las naciones, la importancia del pacifismo o la necesidad de la integración latinoamericana. Se diría que se trata de materias políticas o, cuanto más, sociológicas o político-culturales. Sin embargo, desde la original perspectiva de Ingenieros, eran materias pertenecientes a un estrato superior del saber; por lo tanto, eran materia filosófica”<sup>30</sup>.

La adecuada articulación entre su praxis política y sus ideas filosóficas lo llevan a merecer la condición de intelectual orgánico y propulsor de la autenticidad del pensamiento político y filosófico latinoamericano.

En el pensamiento latinoamericano ha predominado el consenso en considerar que el fomento de la cultura puede favorecer la consolidación de procesos de paz, del mismo modo que no resulta difícil demostrar que el predominio de condiciones de paz en un país contribuye al enriquecimiento de la cultura.

Por supuesto que la estabilidad que ofrece la paz en un país no solo posibilita que funcionen mejor sus instituciones educativas y culturales, sino otras de carácter político, jurídico, social, deportivas, etc., que indirectamente resultan promotoras de la estabilidad social y la cultura de paz. De lo que se deriva que si los gobiernos están interesados en mantener condiciones de paz favorecedoras del «humanismo práctico» por medio de una adecuada fiscalización de los derechos humanos y la democracia<sup>31</sup> en sus respectivos países, deben fomentar el enriquecimiento de las funciones de todas las instituciones ya creadas, especialmente las culturales, y promover la creación de nuevas.

Numerosas investigaciones demuestran que en la formación de la opinión pública y en particular de una cultura de paz, más que las instituciones oficiales o estatales, las que tienen mayor acogida son las de la sociedad civil alejadas del poder político, pues inspiran mayor confianza en los sectores populares que normalmente son mayoritarios. Estos no forman su cultura política en tertulias teóricas ni siquiera a través de la lectura de valiosos análisis de reconocidos periodistas, sino por medio del impacto inmediato de noticias o de comentarios breves que ofrezcan de manera resumida una visión de conjunto sobre algún acontecimiento, y en los últimos tiempos a través mensajes de las redes sociales. Este hecho les concede a los artistas, intelectuales, periodistas, etc., un gran protagonismo y responsabilidad. Así lo expresa Ada Aharoni en un análisis al respecto cuando plantea: “En las sociedades democráticas modernas el manejo de los aspectos culturales y morales de la resolución de conflictos se apoya principalmente en las actividades de las instituciones gubernamentales. No obstante, una responsabilidad particular descansa sobre los individuos y las organizaciones que influyen en la formación de la opinión pública, como son la gente de los medios y la cultura, los escritores, los productores y guionistas de películas, la gente de teatro, los académicos, los investigadores, etcétera. También pueden desempeñar un papel significativo en los que aspiran promover la

<sup>29</sup> Véase Guadarrama, P. (2001). “Prólogo”, en: *El hombre mediocre* de José Ingenieros. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

<sup>30</sup> Piñeiro: 2006, p. 117.

<sup>31</sup> Véase: Guadarrama, P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Tomo I y II. Taurus; Peguin Random House, Bogotá.

paz: IPRA, la Asociación Internacional de Investigación para la paz y WIFIAC (por sus siglas en inglés Escritores Internacionales y Amigos de la Literatura y la Cultura para Pavimentar el Camino hacia la Paz)”<sup>32</sup>.

Por otra parte, para que se consolide la paz en un país es indispensable que se produzcan profundas transformaciones sociales que impliquen la búsqueda de soluciones a la pobreza, la insalubridad, el hambre, el analfabetismo, la violación de los derechos humanos, etc. El problema se torna de una magnitud mayor porque la paz no depende simplemente de la buena voluntad de algunos posibles gobernantes, sino de la raigambre de la propia sociedad capitalista, que por su naturaleza es hostil a la naturaleza —como sugería Marx—, y en última instancia —como plantean Álvaro Márquez y Zulay Díaz—, enemiga de la vida: “Los problemas de tipo ambiental, ecológico, moral, éticos, contaminación, salud, enfermedad, hambre, guerras, etc., que ha causado la sociedad postindustrial, no solamente amenazan la vida humana, sino la vida natural del planeta. Esto es una consecuencia del inevitable agotamiento de un sistema de producción que se entiende como esencialmente contrario a los principios de la vida. Y son esos principios y derechos a la vida, los que están despertando estas otras conciencias que por siglos se han visto sometidas a la hegemonía filosófica e ideológica de las ideas de las falsas conciencias”<sup>33</sup>.

Tal consideración obliga a plantear soluciones que parecen no resolverse con simples paliativos, sino con propuestas prácticas algo más efectivas, superadoras tanto del «capitalismo real» como del «socialismo real». Múltiples han sido los intentos, desde diferentes perspectivas del pensamiento contemporáneo, por encontrar propuestas que orienten en la búsqueda de una salida a tan grave situación, pero todo indica que desde una pretendida exclusividad filosófica o ideológica no resulta fácil encontrarla.

La humanidad tendrá que continuar ensayando nuevas rutas, métodos, propuestas y alternativas para encontrar formas de vida que, sin dejar de ser modernas e impulsoras de nuevas tecnologías, sean más amigables con la naturaleza, es decir, con la vida misma.

El pensamiento cristiano ha desempeñado un significativo papel también en esa labor, así como en el análisis y la denuncia de tales situaciones promotoras de conflictos sociales. En ocasiones, dichas actitudes han conducido a la represión e incluso el asesinato de sacerdotes.

Resultan muy meritorios algunos análisis al respecto promovidos desde esa perspectiva, como el siguiente: “Cuando se ayuda a disminuir la pobreza, a mejorar las condiciones de vida de los niños y a promover eficazmente los derechos humanos, entonces es posible advertir que los proyectos y programas comunes son realmente orientados hacia la paz. En casos como estos se hace patente la voluntad de reconciliación. Entonces, la palabra paz deja de ser «ausencia de conflictos», lo que en realidad no significa verdadera paz. La paz que resulta de la reconciliación es una nueva vida, con bienestar para todos (y no sólo para las minorías). En el Antiguo Testamento, en hebreo, se evoca esta realidad con la palabra *Shalom*, que significa plenitud, libertad y alegría de vivir. Esa es la visión de paz que afirma la fe cristiana. A veces, para avanzar hacia ella, hay guerras que son necesarias. Esa necesidad surge a partir de aquello en función de lo cual se tiene que establecer la paz: la protección del respeto de la vida, sobre todo para los que disponen de menos vida. A fin de que los pobres sean más privilegiados, y los dejados de lado, más felices”<sup>34</sup>.

Para lograr tales objetivos es necesario que se mantenga un adecuado control sobre el respeto a los derechos humanos y se fomente la educación para la paz, pues esta forma parte esencial de la educación para los derechos humanos, como ha planteado la ONU<sup>35</sup>. Así se reiteró en el primer epígrafe de la Resolución 52/15, del 20 de noviembre de 1997, que proclamó el 2000 como «Año Internacional de la Cultura de la Paz», y su Resolución 53/25, del 10 de noviembre de 1998, que proclamó el período 2001-2010 como

---

<sup>32</sup> Aharoni: 2001, p. 423.

<sup>33</sup> Márquez-Fernández y Díaz Montiel: 2018, p. 16.

<sup>34</sup> Santa Ana: 1989, pp. 68-69.

<sup>35</sup> United Nations General Assembly. *Vienna Declaration and Programme of Action (World Conference on Human Rights)*. New York: United Nations. (A/CONF. 157/23 on June 25, 1993). Part 2, Paragraphs 78-82.

el «Decenio internacional de una cultura de paz y no violencia para los niños del mundo», donde se plantea: «Una cultura de paz es un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en: a) El respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y la práctica de la no violencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación; [...]»<sup>36</sup>.

Es sabido que cada pueblo gesta y construye su cultura con elementos específicos y propios en correspondencia con múltiples factores, como el medio geográfico, su historia, tradiciones, religiosidad, costumbres, etc. Sin embargo, a través de la especificidad se construye la universalidad, pues esta no existe en abstracto ni al margen de contextos históricos. Existe una dialéctica interacción entre lo universal y lo específico en la cultura, pues algunos valores gestados en determinadas civilizaciones son reconocidos como auténticos y válidos para otros pueblos —en el permanente proceso de transculturación que ha caracterizado y seguirá caracterizando a la humanidad—, por lo que alcanzan paulatinamente la condición de universales y hasta de clásicos<sup>37</sup>.

En tal sentido, Carlos Tünnermann sugiere: «La finalidad principal de una educación para la paz, los derechos humanos y la democracia ha de ser el fomento, en todos los individuos, del sentido de los valores universales y los tipos de comportamiento en que se basa una Cultura de Paz. Incluso en contextos socioculturales diferentes es posible identificar valores que puedan ser reconocidos universalmente»<sup>38</sup>.

Esto significa que cuando un pueblo emprende tareas fomentadoras de una cultura de paz no lo hace solamente para sí, sino para que puedan ser considerados y apropiados por otros pueblos, de manera que se vaya construyendo una cultura de paz universalmente reconocida y promovida.

En la actualidad existen innumerables elementos constitutivos de dicha cultura, así como múltiples instituciones que la propician, pero nunca serán suficientes, porque la realidad siempre será mucho más compleja que cualquier conceptualización. Las posibilidades de que se generen nuevos motivos de conflictos y guerras siempre estarán latentes.

Pensar que solo fomentando una cultura de paz se puede lograr una convivencia pacífica entre los pueblos constituye una expresión de ingenuidad política, porque la causa de las guerras no radica simplemente en las ideas de los encargados de promoverlas. Ellas son, en verdad, un enajenado producto de las relaciones de producción capitalistas que las engendran, pues si se lograra la «paz perpetua», cuál sería la suerte de los «pobres» empresarios productores de armas.

La cuestión no es tan simple, pues no se reduce a una lucha de concepciones, sino de sistemas socioeconómicos. Si el capitalismo en su historia se ha caracterizado por estimular las guerras, es difícil pensar que va a cambiar su esencia belicista y a dedicarse exclusivamente a promover la paz.

La raíz de las guerras que ha sufrido la humanidad radica en el modelo de desarrollo elegido, como plantea John Saxe-Fernández: «El origen de la crisis actual es immanente al modelo de desarrollo vigente, en el cual el crecimiento bajo una fuerte expansión predicada sobre la tasa de ganancia y el uso irrestricto de los RNNR (Recursos Naturales No Renovables) ha provocado una fuerte tensión entre capitalismo y vida. El concepto de progreso de la sociedad occidental promovió el desarrollo tecnológico, el sistema de producción industrial y el consumismo. Todo fue llevado a cabo sin tener en cuenta el impacto que estas nuevas formas de vida tendrían sobre la naturaleza y las distintas culturas: es este el principal problema para la humanidad, donde la escasez juega un rol determinante»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz. Asamblea General de Naciones Unidas, 6 de octubre de 1999. A/RES/53/243.

<sup>37</sup> Guadarrama y Pereliguin: 1998. p. 301.

<sup>38</sup> Tünnermann Bernheim, Carlos. «El compromiso social de la universidad con la paz y la cultura en el próximo siglo». <http://ess.iesalc.unesco.org.ve/index.php/ess/article/viewFile/350/293> pp. 106-107.

<sup>39</sup> Saxe-Fernández: 2012, p. 56.

Luego, eso significa que el asunto resulta mucho más controvertido, pues no es simplemente una cuestión de debate cultural. La ecuación se torna algo más sencilla: si el capitalismo significa la guerra, la lucha por la paz significa superar el capitalismo, porque es muy difícil que ese tipo de sociedad cambie su naturaleza belicista. Del mismo modo que evidencia cada vez más que por su naturaleza es hostil a la naturaleza. De ahí que mientras predominen en el mundo las depredadoras fuerzas del capitalismo, lo mismo la naturaleza que la propia humanidad corren peligro de subsistir

### **LA IMPRESCINDIBLE PROMOCIÓN DE LA CULTURA DE PAZ**

A partir de los criterios expresados en la Declaración de la Unesco —según la cual “Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”<sup>40</sup>— y en la declaración de la ONU respecto a la paz —donde se expresa que “la paz no sólo es la ausencia de conflictos, sino que también requiere un proceso positivo, dinámico y participativo en que se promueva el diálogo y se solucionen los conflictos en un espíritu de entendimiento y cooperación mutuos”<sup>41</sup>—, tal vez una de las tareas más difíciles para estadistas que emprenden la reconstrucción de un país después de un conflicto bélico o de un líder de un proceso revolucionario que haya dirigido exitosamente una lucha armada es, una vez logrado el triunfo, promover una cultura de paz que posibilite afianzar las conquistas alcanzadas, para lo cual resulta imprescindible la claridad del lenguaje en los términos de los acuerdos que se firmen entre las partes beligerantes<sup>42</sup>.

En una primera etapa resulta muy difícil porque de algún modo se mantiene viva la inercia de la violencia recién experimentada, pero aun así, el carácter magistral de los grandes estadistas y líderes sociales se pone a prueba en esa ardua tarea de promover la cultura de paz y la educación para la paz, plenamente conscientes de que esta tiene sus limitaciones, por lo que no deben extralimitarse sus posibilidades<sup>43</sup>.

Para lograr el objetivo del mantenimiento de la paz no debe reducirse su misión exclusivamente al plano cultural, porque pueden resultar insuficientes sus alcances. Si no se emprenden transformaciones sociales en beneficio de la mayoría de la población, las posibilidades de estallidos de nuevos conflictos violentos siempre estarán latentes. Por esa razón, Galtung consideraría: “Puede afirmarse que el concepto de *pax* es algo más que un concepto occidental que sirve a intereses establecidos; representa también una especie de denominador común de una amplia variedad de conceptos de paz, el mínimo en torno al cual puede construirse un consenso incluso en un mundo decrecientemente eurocéntrico. Por sincera que sea la creencia en ello, es una cosa manifestamente errónea. Una concepción esencialmente interestatal, centrada en una paz interestatal y en la no intervención intraestatal, tenderá a reproducir la estructura estatal occidental en todo el mundo, tal y como está ocurriendo en realidad. Y puede argüirse que, para alcanzar otros aspectos de una concepción compleja de paz, se necesitan estructuras de paz completamente distintas”<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Constitución de la UNESCO. [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID)

<sup>41</sup> Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz. Asamblea General de Naciones Unidas, 6 de octubre de 1999. A/RES/53/243.

<sup>42</sup> Véase: García-Muñoz: 2017, pp. 239-280.

<sup>43</sup> “Es a través de la educación que podremos introducir de forma generalizada los valores, herramientas y conocimientos que forman las bases del respeto hacia la paz, los derechos humanos y la democracia, porque la educación es un importante medio para eliminar la sospecha, la ignorancia, los estereotipos, las imágenes de enemigo y, al mismo tiempo, promover los ideales de paz, tolerancia y no violencia, la apreciación mutua entre los individuos, grupos y naciones”. Symonides: 1996, pp. 29-30.

<sup>44</sup> Galtung: 1985, p. 103.

Esto significa que aun cuando las guerras pueden ser entre dos o más países, si los gobernantes no emprenden transformaciones sociales eficientes en favor de los sectores populares les acechará la permanente amenaza de nuevas explosiones sociales y conflictos violentos que pongan en peligro la paz<sup>45</sup>.

Muchas veces esas transformaciones no dependen exclusivamente de los gobernantes de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, sino de decisiones de poderes transnacionales que, precisamente, no se caracterizan mucho por su filantropía<sup>46</sup>.

Además de las necesarias transformaciones socioeconómicas para evitar la búsqueda de soluciones violentas, los gobernantes deben promover las instituciones democráticas culturales, de salud y educativas, así como otras de carácter civil que satisfagan las necesidades de la población, pues está demostrado que los regímenes autoritarios no son muy propensos a propiciar la paz<sup>47</sup>. En la mayoría de los casos es necesario comenzar por masivas campañas de atención médica primaria, de vacunación, de alfabetización de toda la población, y luego de continuidad en los niveles primarios y secundarios educativos.

Especial atención deben brindar al fortalecimiento de las instituciones culturales existentes o promover nuevas para tratar de disminuir en lo posible los cerrados círculos de cultura de élite propios de sociedades jerárquicamente estratificadas.

Si junto al aprecio al trabajo honesto, se cultiva el intelecto, el buen gusto y la adecuada apreciación de las ciencias, el arte, la literatura, el pensamiento político, el deporte, la culta recreación, etc., como expresión de realización de humanismo práctico, es muy posible que los resultados se reviertan favorablemente en la consolidación de los procesos de paz.

Pero, si prevalecen la ignorancia, la deficiente calidad de vida, la promoción de lo banal que generalmente transmite la televisión, la estimulación al alcoholismo, los juegos al azar, el éxito fácil, la holgazanería, así como el rechazo o la subestimación de la labor de las instituciones culturales y educativas, probablemente no puedan asegurarse los procesos de paz.

La cultura siempre ha sido, es y será una condición de paz, aunque ella sola no sea suficiente, al igual que la educación, pues para lograrla deben confluir, como en todo proceso social, múltiples factores. Sin embargo, ambas son esenciales para el logro y mantenimiento de la paz; por esa razón, cuando un país promueve el perfeccionamiento de instituciones educativas y culturales, está de hecho coadyuvando a la consolidación de la paz.

La cultura de paz forma parte de la cultura política de un pueblo<sup>48</sup>. En la medida que esta última se consolide integralmente, habrá mejores condiciones para que la paz se afiance y prevalezca la solución no violenta de los conflictos.

En los últimos años, a nivel mundial ha habido una mayor toma de conciencia de que la promoción cultural debe romper múltiples barreras y obstáculos, como los nacionalismos estrechos, el racismo, el machismo, el elitismo, etc.

<sup>45</sup> "La razón para lo utilización de los términos negativo y positivo es obvio: la ausencia de violencia personal no conduce a ninguna condición positivamente definida, mientras que la ausencia de violencia estructural es justicia social, una condición definida positivamente (distribución igualitaria del poder y los recursos). La paz así concebida no es solo cuestión del control y disminución de la violencia abierta, sino también cuestión de desarrollo vertical, y eso significa que la teoría de la paz, está íntimamente conectada con la teoría del conflicto sino también con la teoría del desarrollo" Galtung: 1995, p. 348.

<sup>46</sup> "La única paz que puede ser estable y duradera [será la que] se halle basada en una convivencia más humana, hecha posible mediante la cooperación justa y equitativa entre los pueblos del Norte desarrollados y los del Sur en su desarrollo [...] La desaparición de las distancias hace de cada problema un problema de la humanidad entera y su solución solo se posibilita si se busca procura colectivamente. La guerra, el hambre, las enfermedades la ignorancia, la explosión demográfica, la contaminación del medio ambiente y el caos económico y financiero —fenómenos que un día se consideraban problemas de pueblos o regiones— son, todos, amenazas y peligros sin fronteras: son problemas mundiales que demandan acciones mundiales. No hay problemas aislados" García Robles: 1976, p. 24.

<sup>47</sup> Véase: Scocozza: 2017, pp. 69-88.

<sup>48</sup> Almond: 2016, p. 180.



Desde la construcción de la modernidad se propició una ruptura con la autarquía y la segregación propia del feudalismo. Si algo generó la sociedad burguesa fue la concesión de la condición de ciudadanos a todos los habitantes de un país, con independencia de la pertenencia a una clase social u otra. Este proceso de homogeneización formal posibilitó una mayor comunicación entre diversos sectores y clases sociales, aun cuando se mantuviesen, e incluso se incrementasen, las diferencias sociales.

La cultura de la modernidad, al hacerse más democrática, ha facilitado una mayor imbricación en cuanto a la apreciación de valores de diversos grupos sociales. A esto se sumó el hecho de que desde la «época de los descubrimientos» y el nacimiento del mercado mundial, los intercambios no solo de productos, sino también de gustos y apreciaciones se incrementaron entre los pueblos. El más reciente proceso de globalización presuntamente posmoderna los ha acrecentado, pero ya en ciernes existían desde la antigüedad, a través de los expansivos imperios y por algunos menos frecuentes intercambios comerciales entre distantes regiones del orbe.

En la actualidad, el proceso de transculturación se ha incrementado a niveles insospechados no solo por la movilidad de la población mundial, sino también por el perfeccionamiento de las tecnologías de la información y la comunicación. Esto ha favorecido considerablemente el desarrollo de la cultura de paz en lugares y países donde tiempos atrás era impensable promoverla.

El hecho de que los horrores tanto de las dos grandes guerras mundiales como de otros conflictos bélicos se conserven y retransmitan constantemente, así como el desarrollo de múltiples expresiones del arte y la literatura sobre esos crueles acontecimientos, sin duda ha contribuido favorablemente a estimular una cultura de paz en grandes sectores de la población. Otra cuestión es que los halcones de la guerra vean en peligro sus exorbitantes ganancias obtenidas por la industria armamentista y traten de hacer todo lo posible por impedir el desarrollo de una cultura de paz de mayor envergadura.

Realmente son pocos los que ponen en duda que la promoción de la cultura resulta favorable a la paz, del mismo modo que el logro y consolidación de la paz repercute positivamente en el desarrollo cultural de un pueblo. De ahí que en el pensamiento político latinoamericano haya innumerables expresiones de identificación con instituciones culturales y educativas que se espera sean promotoras de paz.

En esa tarea las universidades se supone que deban ser favorecedoras de una cultura de paz, pues como plantea Carlos Tünnermann: "Las universidades, por su propia naturaleza de instituciones en las cuales encarna el ejercicio más alto de la inteligencia humana, deben estar al servicio de la paz y de la convivencia pacífica entre los pueblos"<sup>49</sup>.

Es un hecho que la mayoría de ellas o de sus profesores y estudiantes cumplen esa honrosa misión promotora de la paz. Sin embargo, sería ingenuo desconocer también que paradójicamente en algunas se llevan a cabo numerosas investigaciones propiciadoras de la carrera armamentista. De manera que el compromiso y la responsabilidad social de algunas universidades<sup>50</sup>, especialmente de los países más desarrollados, no necesariamente favorecen la paz.

Pero dejar exclusivamente la promoción de la cultura de paz a la educación superior constituye un grave error. Si esta no comienza a cultivarse en el seno de la familia, de las instituciones del barrio y de la sociedad civil, en las que niños y adolescentes se forman, así como también en la escuela primaria y secundaria, puede que sea tarde intentar cultivar estos valores en la edad juvenil.

A la hora de valorar el papel de la educación en el fomento de la cultura de paz se debe tener presente que es una tarea priorizada por varios organismos internacionales; de ahí que Koichiro Matsuura, quien fuera

---

<sup>49</sup> Tünnermann Bernheim, Carlos. "El compromiso social de la universidad con la paz y la cultura en el próximo siglo", en: <http://ess.iesalc.unesco.org.ve/index.php/ess/article/viewFile/350/293>

<sup>50</sup> Véase: Guadarrama: 2018, pp. 35-56.

director general de la Unesco, declarara que la educación para la paz era de “fundamental importancia para la misión de la Unesco y las Naciones Unidas”<sup>51</sup>.

Por otra parte, se deben tomar en consideración las diferencias en cuanto a cómo concebir el concepto de paz, pues “La palabra «paz», a su vez, tiene distintos significados. Un análisis lingüístico de su uso ha permitido diferenciar dos grandes concepciones, la negativa y la positiva, emparentadas con dos definiciones de la violencia, la directa y la estructural. La paz negativa pone el énfasis en la mera ausencia de guerra, de violencia directa. Presupone un aparato militar que garantice el orden, disuada al enemigo y asegure la perpetuación del *statu quo*. Si la paz consiste solo en eso, poco tendrían que hacer las personas que se dedican a la educación. La paz negativa puede entenderse como resignación, como huida o inexistencia de conflictos. La paz positiva, sin embargo, presupone un nivel reducido de violencia directa y un elevado nivel de justicia. Se persigue la armonía social, la justicia, la igualdad y, por tanto, el cambio radical en la sociedad, la eliminación de la violencia estructural”<sup>52</sup>.

En correspondencia con esta última concepción, es posible y necesario fomentar las instituciones culturales y educativas, pues en el primer plano las que se promueven básicamente son las políticas, jurídicas y especialmente militares. Un país que solo preste atención a estas últimas instituciones y no promueva a largo plazo las culturales y educativas está condenado, a largo plazo, a fracasar no solo en cuanto al mantenimiento de la verdad, sino también en otros aspectos esenciales a cualquier Estado.

Por otra parte, concebir el fomento de la cultura de paz exclusivamente como estimular la tolerancia y convivencia entre individuos, grupos o pueblos puede resultar muy limitado, pues ella debe ser mucho más integral, ya que presupone no solo renunciar a las armas para solucionar los conflictos, sino también fomentar el respeto a los derechos humanos, la vida política democrática y en especial la conservación del medio ambiente, pues cada uno de estos elementos se constituye en eje esencial de controversias que pueden terminar en enfrentamientos violentos. De ahí que José Tuvilla Rayo con razón sostenga: “La Cultura de Paz entendida como el concepto síntesis —suma de derechos humanos, democracia, desarme y desarrollo humano sostenible—, demanda, como respuesta humanizadora de la globalización, importantes esfuerzos de los sistemas educativos hacia la consecución de cuatro contratos sociales mundiales (Grupo de Lisboa, 1995): el contrato de las necesidades básicas destinado a suprimir las desigualdades, el contrato cultural destinado a promover la tolerancia y el diálogo entre culturas, el contrato de la democracia encaminado hacia un sistema de gobierno mundial, y el contrato de la Tierra para promover un desarrollo humano estable y duradero”<sup>53</sup>.

Esto significa que los encargados de promover la cultura como condición de paz deben tomar en consideración la complejidad de procesos sociales que potencialmente pueden ser fuente de gestación de conflictos que alteren el desarrollo pacífico de un país.

Entre los riesgos que se corren en la promoción cultural, y en especial en la orientada hacia la paz, se encuentra la «homogeneización forzada», cuando no se toman en debida consideración las diferencias sustanciales existentes entre los pueblos, incluso dentro de un mismo país o región, la de género, generación, etnia, extracción social, etc. Solo una política cultural que tome en cuenta esta multiplicidad de factores diferenciadores puede resultar eficaz para favorecer procesos de logro o consolidación de la paz. Al respecto, un documento programático sobre la participación de las mujeres en esa misión declara que “Para nosotras construir cultura de paz pasa por afirmar en el conjunto de la sociedad nuevos patrones culturales, basados no en la igualdad, sino en la diferencia, que se nos reconozca a los hombres y mujeres profundamente

<sup>51</sup> Matsuura: 2008, p. XIX.

<sup>52</sup> Seminario de Educación para la Paz. (2000). Educar para la paz, una propuesta posible, 3ª edición. Asociación Pro Derechos Humanos, Madrid, p. 43.

<sup>53</sup> Tuvilla Rayo, J. “Cultura de paz y educación para la ciudadanía democrática”, <http://www.aecidcf.org.co/documentos/MI%2011.669.pdf>

diferentes, pero al mismo tiempo que permitan a cada uno descubrir en cada uno de nosotros y nosotras la integralidad; somos fuerza y ternura, razón y sentimiento, cobardía y audacia, todo eso en la misma persona<sup>54</sup>.

Tal proceso de diferenciación en el proceso de promoción cultural resulta imprescindible cuando se pretende alcanzar logros significativos con sello propio en la consolidación de formas superiores de conciencia política en la población caracterizada por su heterogeneidad. De ahí que Néstor García Canclini plantee que "Los estudios sociológicos sobre la cultura nos dicen que la apropiación y valoración desigual de los bienes simbólicos es un procedimiento clave para reproducir y «legitimar» las diferencias materiales entre las clases, los grupos y las regiones. Las distinciones entre los miembros de las clases altas y las populares no se establecen sólo por la diversa posesión de capital económico. Del mismo modo que las diferencias entre un porteño y un provinciano, o entre un habitante de la ciudad y un campesino, no se constituyen únicamente por el lugar geográfico. En todos los casos, las diferencias —y la desigualdad que suele acompañarlas— se forma y se expresa en hábitos lingüísticos, maneras de vestir y de relacionarse, creencias y gustos. La institucionalización de estas distinciones simbólicas contribuye a reforzar la discriminación, como se nota en las dificultades de los emigrantes para integrarse en espacios urbanos o en las de sectores populares para ser reconocidos en los espacios «legítimos» del gusto y el saber. Sabemos también que esta segmentación cultural tiene correspondencia con las divisiones políticas y económica que las reproduce y a veces las agrava"<sup>55</sup>.

De manera que una adecuada política pública de promoción cultural con fines de revertirse en procesos favorecedores de la paz debe afianzarse en un conocimiento diferenciado de los distintos componentes étnicos, etarios, de género, de clase social, etc., si en verdad se aspira a lograr resultados aportadores a la cultura de paz. Pero si lo único que se desea es cumplir con determinadas exigencias formales ante burocracias estatales, entonces prevalecerán los estudios «homogeneizadores», que por regla general resultan poco enriquecedores.

En la medida en que un país diversifique cada vez más sus instituciones, especialmente culturales y educativas, en correspondencia con los cambios sociales que en él se produzcan, favorecerá el mantenimiento de la paz si estas cumplen debidamente su cometido de representar los intereses de los distintos sectores sociales para los cuales han sido constituidas, y ante todo, de la mayoría de la población. En la actualidad, investigadores de las ciencias de la paz, como Betty Reardon<sup>56</sup>, conciben la educación para la paz como un derecho.

La mayor parte de los investigadores sobre la cultura de paz coinciden con Fisas Vicenç en que "La educación es, sin duda alguna, un instrumento crucial de la transformación social y política. Si estamos de acuerdo en que la paz es la transformación creativa de los conflictos, y que sus palabras-clave son, entre otras, el conocimiento, la imaginación, la compasión, el diálogo, la solidaridad, la integración, la participación y la empatía, hemos de convenir que su propósito no es otro que formar una cultura de paz, opuesta a la cultura de la violencia, que pueda desarrollar esos valores, necesidades y potencialidades"<sup>57</sup>.

Independientemente del contrasentido que implica admitir la validez epistémica del concepto de «cultura de la violencia», resulta válido considerar que las instituciones educativas pueden contribuir a la cultura de paz a través de la promoción del conocimiento, la imaginación, la compasión, el diálogo, la solidaridad, la integración, la participación y la empatía. Pero dejarles esa misión a las instituciones educativas solamente puede resultar injusto, pues no toma en debida consideración otras de la sociedad civil, como las culturales, y sobre todo a la familia y la comunidad, que desempeñan un significativo papel también en esa tarea.

---

<sup>54</sup> AAVV: 2003, p. 65.

<sup>55</sup> García Canclini: 1989, p. 170.

<sup>56</sup> Véase Reardon: 1997, pp. 255-261.

<sup>57</sup> Fisas: 1998, p. 374.

La historia de la humanidad está llena de ejemplos de guerras motivadas por muchas razones, desde la pretensión de dominación y esclavitud de otros pueblos, hasta la apropiación de sus recursos naturales o artificiales como armas<sup>58</sup>, herramientas, así como por motivos religiosos, etc. Sin embargo, si en otros tiempos el afán de dominio se concentraba tal vez en productos tan relucientes como el oro y la plata o las joyas de piedras preciosas, ahora es por una sustancia tan oscura como el petróleo y se abren perspectivas para que las nuevas guerras sean por recursos tan transparentes como el agua y el aire. De manera que la humanidad debe estar preparada para enfrentar nuevos acontecimientos y procesos de enajenación que le pueden conducir a conflictos bélicos impensables en tiempos anteriores, como el descubrimiento de diamantes en las entrañas de la corteza terrestre a más de trescientos kilómetros de profundidad.

Hoy causa sorpresa que se hayan desatado guerras por motivos aparentes que en verdad escondían otros móviles. Resulta ingenuo pensar que el desafiante viaje de Colón estuviese impulsado solo por su honesta intención de expandir la fe cristiana, que la I Guerra Mundial se desató por el asesinato del archiduque de Austria en Sarajevo, que la II Guerra Mundial se produjo porque unos supuestos soldados polacos atacaron una estación de radio en las riberas alemanas del Oder —luego se supo que en realidad los atacantes habían sido soldados alemanes con uniformes polacos—, que la guerra hispano-cubano-americana se produjo por la voladura del acorazado Maine en la bahía de La Habana —investigaciones posteriores determinaron que la explosión no había sido producida por una mina exterior, sino por una explosión interna, a lo cual se suma la “causalidad” de que esa tarde todos los oficiales y marineros blancos habían salido de paseo por la ciudad y solo cuidaban la nave marineros negros—, o que la Guerra de Irak se produjo porque Sadam Hussein poseía armas químicas de exterminio masivo, y es conocida la excusa del entonces presidente George W. Bush de que había sido engañado por la CIA sobre esa información. La historia luego se encarga de demostrar que han sido solo excusas justificadoras en la mayoría de las ocasiones, basadas en falsedades y construidas a través de montajes de falacias para esconder las verdaderas causas económicas de tales acontecimientos.

Si hasta ahora ha sucedido así, no hay por qué pensar que nunca más sucederán acontecimientos similares. Si hasta hace pocos años se justificaban numerosas guerras y violaciones de los derechos humanos con el pretexto de frenar la expansión del comunismo, en la actualidad, al no existir ese fantasma, se ha estimulado el del terrorismo para promover nuevas guerras. ¿Quién sabe cuántas argucias le depara el futuro de la humanidad para justificar nuevas guerras? Por supuesto que no será lo mismo que tiempos atrás, cuando el analfabetismo y la falta de cultura política eran lo más común en la mayoría de los pueblos del orbe<sup>59</sup>.

Tal situación ha cambiado considerablemente, lo que se puede apreciar en huelgas, manifestaciones, movimientos de resistencia, tribunales u otras instituciones internacionales que pueden fiscalizar algunas actuaciones de gobiernos o instituciones belicistas.

La humanidad debe prepararse para el posible advenimiento de nuevas guerras, y la vía más adecuada, aparte de los mecanismos internacionales de fiscalización, es el desarrollo de la cultura en sus diversas expresiones, y en particular, de la cultura de paz.

Una cuestión son las buenas intenciones de algunas instituciones y personalidades promotoras de una cultura de paz y otra es la cruda realidad que sorprende cada día con noticias de nuevos conflictos bélicos.

Por supuesto que se deben promover todas las vías posibles para que las fuerzas de la paz se impongan, por lo que nunca será suficiente la labor de numerosas instituciones promotoras de la misma, como el Movimiento Mundial para la Cultura de Paz y no violencia, el cual se plantea:

<sup>58</sup> Véase: Diamond, J. (2018). Armas, gérmenes y acero. Editorial Debate, Madrid.

<sup>59</sup> Véase: Pardo Rueda, R. (2015). La historia de las guerras. Penguin Random House, Bogotá.

La cultura de paz está vinculada intrínsecamente a la prevención de los conflictos y a su solución por medios no violentos. Es una cultura fundada en la tolerancia, la convivencia y la solidaridad cotidiana, es una cultura que respeta los derechos de todos —este principio de pluralismo garantiza la libertad de opinión— y que se orienta esencialmente a prevenir los conflictos en sus raíces, concediendo toda la importancia debida a los nuevos peligros que, sin tener un carácter bélico, se ciernen sobre la paz y la seguridad, por ejemplo, la exclusión, la pobreza extrema y el deterioro del medio ambiente. La cultura de paz trata de resolver los problemas a través del diálogo, la negociación y la mediación, a fin de lograr que la guerra y la violencia sean imposibles<sup>60</sup>.

Todas y cada una de esas declaraciones, congresos, denuncias, etc., desempeñan un papel favorable en cuanto a la construcción de una cultura de paz, pero si esa labor no va acompañada de decisiones estatales y gubernamentales limitadoras de las fuerzas promotoras de la guerra, no valdrá la pena emborronar cuartillas.

Se presupone que cualquier manifestación de la cultura propiamente dicha que se promueva en un país debe estar inspirada en criterios humanistas, y por tanto, ha de propiciar de algún modo la paz. El problema radica en admitir o no qué expresiones racistas, elitistas, segregacionistas, homofóbicas, fundamentalistas —lo mismo en el plano religioso que político—, fascistas e intolerantes se promuevan a través de las instituciones de la sociedad civil bajo el argumento de la «libertad de expresión».

En ese dilema radica uno de los principales debates de la sociedad contemporánea, dominada por criterios neoliberales propiciadores de presunta “libertad absoluta”, en verdad se favorecen instituciones que atentan contra la propia existencia de la humanidad. Ante tal supuesta paradoja habrá que recurrir a los argumentos de Voltaire cuando proponía ser intolerantes ante los intolerantes.

Si se admite que la paz constituye una condición de cultura, ello implica a la vez considerar que la promoción de esta última debe desempeñar un papel promotor de cambios sociales e institucionales en el país favorecedores de la paz. La cultura siempre tendrá un papel emancipador frente a cualquier forma de enajenación representada por los distintos tipos de poderes que engendran las sociedades y que toman cuerpo en las instituciones.

Tal situación debe ser tomada en consideración por los gobernantes, pues deben saber que la promoción cultural puede y debe convertirse en un factor formador desencadenante de fuerzas contestatarias ante las oligarquías y la dominación de las transnacionales. Por esa misma razón, los grupos y partidos más conservadores tienen plena conciencia de que más peligroso que un sindicato o un partido político de izquierda es una universidad, pues en su seno se forman los potenciales nuevos líderes sociales. Del mismo modo, escritores y artistas casi siempre resultan un sector potencialmente crítico de los poderes establecidos y, a la vez, se identifican con los intereses de los sectores populares, aunque toda regla tiene su excepción.

La historia de la modernidad ha evidenciado que innumerables intelectuales, filósofos, científicos, escritores, artistas, etc., como Rousseau, Marx, Chaplin, Picasso, Lorca y Sartre en Europa, del mismo modo que Miranda, Bello, Martí, Montalvo, Mariátegui, Vallejo, Carpentier, Neruda, García Márquez en América Latina, se han identificado con los procesos emancipadores, independentistas y revolucionarios. Por supuesto que no se deben obviar otros que han asumido posturas totalmente contrarias, como Schopenhauer, Nietzsche, Aron, Ortega, Von Hayek, Borges, Vargas Llosa, etc. Pero independientemente de las posturas ideológicas asumidas han desempeñado papeles protagónicos en su respectivo entorno. En uno y otro caso no se han dejado aplastar por las instituciones y las circunstancias, sino que se han planteado y en muchos casos han logrado contribuir a la transformación de estas.

---

<sup>60</sup> Movimiento Mundial para la Cultura de Paz y no Violencia. 2000 Año Internacional de la Cultura de Paz, Unesco, 2000, p. 23.

Casi siempre cualquier tipo de determinismo, lo mismo en las ciencias sociales que en las naturales, conduce a un reduccionismo epistemológico<sup>61</sup>, que trae consecuencias desfavorables para una adecuada comprensión del papel del factor subjetivo y el carácter multifactorial que condiciona el desarrollo de los fenómenos sociales.

Uno de los problemas más difíciles en la construcción de una cultura de paz es cuando corresponde hacerlo en un país donde ha concluido un prolongado conflicto bélico, con las lógicas víctimas y sus familiares, y una población en general afectada por la información sobre las horribles huellas que provoca toda guerra.

Es allí donde el protagonismo de intelectuales, artistas e instituciones culturales y educativas enfrenta el gran desafío de contribuir a reestablecer la cordialidad entre los anteriores elementos beligerantes si se asume plenamente el criterio de Cosimir Delavigne, según el cual “el valor hace vencedores; la concordia hace invencibles”<sup>62</sup>.

Algo muy difícil, pero no imposible de lograr, es convencer a aquellos —que no están de acuerdo con el criterio de Erasmo de Rotterdam, según el cual “la paz más desventajosa es mejor que la guerra más justa”<sup>63</sup>— que mantienen una postura inconforme con los acuerdos tomados para reestablecer la paz en un país afectado por algún tipo de conflicto bélico.

Es en tales circunstancias cuando las instituciones de la sociedad civil deben promover con mayor inteligencia y vehemencia la cultura de paz. Siguiendo el criterio de María Senn, “Los procesos de paz no pueden nacer sino desde la memoria, desde el corazón, desde las raíces y sobre todo desde la sinceridad y honestidad de sus propósitos y no pueden ser impuestos por personas a quienes estos tópicos les sean ajenos”<sup>64</sup>.

La memoria histórica en los procesos de paz constituye algo fundamental, pero depende de cómo ella se fomente o utilice, pues lo mismo puede contribuir a reestablecer la concordia a través del perdón de los victimarios ante las víctimas, que puede estimular la venganza si esta se fomenta por parte de los interesados en mantener la conflictividad. De ahí la sugerencia de Todorov “El culto a la memoria no siempre sirve a la justicia, tampoco es completamente favorable para la propia memoria”<sup>65</sup>. Sin embargo, recomienda cultivar la memoria, aunque en ocasiones resulte paradójico el hecho de que aun estando vivo el recuerdo del holocausto y otros genocidios durante la II Guerra Mundial, en la actualidad se reproducen algunos crímenes parecidos.

En definitiva, la construcción de una cultura de paz es un proceso con las particularidades correspondientes a las exigencias de fomentar un tipo de cultura que presupone reconocimiento a lo inter, multi o transcultural, o lo que es igual, a tomar en consideración adecuada infinidad de factores de comunicación interétnica, intergrupala, interclasista, interinstitucional, etc. Si no se logran esos lazos comunicativos, difícilmente se puede alcanzar estabilidad en tales procesos de pacificación. Como se plantea en el “Manifiesto por la paz desde la creatividad y la diversidad”: “La construcción de ciudadanía democrática cultural, no sólo implica el reconocimiento de la multiculturalidad y las posibilidades de la interculturalidad, sino el reconocimiento de todo espacio cultural como espacio público de posibilidad de construcción, desde los procesos culturales de convivencia, garantías del ejercicio de los derechos y alternativas de negociación.

<sup>61</sup> Véase: Guadarrama: 2008, pp. 171-183, en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3384653>; Guadarrama, P. (2018). Para qué le sirve la epistemología a un investigador y un profesor. Editorial Magisterio. Bogotá; Magisterio-Neisa. México. 2018; Magisterio-Premisas. Madrid. 2018.

<sup>62</sup> <https://akifrases.com/frase/143405>

<sup>63</sup> <https://proverbial.net/cita/7520>

<sup>64</sup> Senn, María. “La cultura: factor fundamental de la armonía nacional”, en Cátedra para la Cultura de Paz desde la diversidad y la creatividad, Presidencia de la República- Departamento Nacional de Planeación-Ministerio de Cultura. Bogotá. 2002. p. 98.

<sup>65</sup> Todorov: 2000. p. 56.

Es preciso hacer de las políticas culturales y del reconocimiento de los derechos culturales, espacios y mecanismos de construcción de cultura civil y política democrática, plural y participativa<sup>66</sup>.

Estos factores para la construcción de la cultura de paz son esenciales en cualquier parte del mundo, pero en especial en América Latina, donde el proceso de mestizaje ha conducido a una imbricación orgánica de pueblos y razas que llevó a José Vasconcelos a considerarla un «crisol de raza cósmica»<sup>67</sup>.

Los colonizadores europeos no pudieron exterminar a los pueblos indígenas. Por el contrario, estos sobrevivieron, y lo más importante, aunque hayan destruido o se hayan robado innumerables tesoros culturales de esas civilizaciones originarias, muchos de sus valores culturales afloran constantemente en la contemporaneidad.

Para Leopoldo Zea, "Aparte de los grupos indígenas que luego de quinientos años subsisten manteniendo sustanciales contenidos de la cultura indígena, los rasgos indoamericanos hacen mayor presencia en el ámbito de la cultura popular que evadió las imposiciones emanadas de los grupos que controlaron y controlan el poder. El mestizaje no fue sólo biológico sino altamente cultural. En la cultura elitista no está ausente lo indígena en la medida en que ha servido como fuente de inspiración para la realización del ser humano en diversas áreas de su quehacer, especialmente en los campos de la literatura, las artes visuales y la historia"<sup>68</sup>.

A este componente se articulan los valores de las culturas africanas y asiáticas trasplantadas cruelmente a través de la esclavitud y otras formas de explotación del trabajo.

En la actualidad, la antropología reconoce no solo que la diáspora del hombre por toda la esfera terrestre se inició en África, sino que los aportes de la cultura africana están presentes en innumerables manifestaciones del arte y la cultura universal. Resulta impensable analizar cualquiera de sus expresiones ignorando los aportes africanos del mismo modo que los asiáticos.

El reconocimiento de ese hecho implica que para promocionar cualquier proyecto de cultura de paz a través de instituciones o políticas públicas deben atenderse adecuadamente las diferentes comunidades étnicas y socioculturales existentes en el país en cuestión, así como otros sectores sociales explotados y marginados; de no ser así, lo más seguro es que no se alcancen los objetivos propuestos en relación con la paz.

Tal consideración coincide con el criterio de Ricardo Salas, según el cual: "Sin lugar a dudas, la reflexión sobre el *ethos* cultural, la eticidad o la moralidad de la protesta tiene que ver con propuestas filosóficas que responden al reconocimiento de amplios sectores de población americano que han sido negados de dicha historia de cambios; no es sólo el indígena y el africano, sino que es el pobre, el campesino, el emigrante y todos los sectores subordinados por una lógica de exclusión. Frente a esta concepción de la historia de las élites, surge una historia de mayorías populares, a las que se les reconoce una experiencia vital, discursos y prácticas que no pueden quedar desvinculadas de un proyecto histórico que sea auténtico"<sup>69</sup>.

Este planteamiento del filósofo chileno resulta sugerente, pues en dependencia de cómo se cuente la historia de los pueblos latinoamericanos, de quiénes la cuenten y de qué fuentes documentales se nutran, se podrá no solo ofrecer una visión más o menos objetiva del pasado, sino también aprender de él para no repetir los errores.

---

<sup>66</sup> "Manifiesto por la paz desde la creatividad y la diversidad", Santa Cruz de Monpox 2001. Cátedra para la Cultura de Paz desde la diversidad y la creatividad, Presidencia de la República- Departamento Nacional de Planeación-Ministerio de Cultura. Bogotá. 2002. p. 12.

<sup>67</sup> Véase: Vasconcelos, J. (1942). "La raza cósmica", en: Antología. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, México.

<sup>68</sup> Zea y Magallón: 1999, p. 36.

<sup>69</sup> Salas: 2005, p. 138.

Afortunadamente, en los últimos años se han desarrollado investigaciones históricas que dejan atrás las versiones románticas que enaltecían solo a los grandes héroes y subestimaban el papel de los sectores populares en las grandes transformaciones sociales. Esta no es una simple cuestión académica, pues sus implicaciones ideológicas son mucho más trascendentales y prácticas. Una valiosa enseñanza para las actuales y nuevas generaciones se deriva de reconocer que aunque los líderes y personalidades tienen un rol protagónico en las transformaciones sociales y políticas de los pueblos latinoamericanos, han sido estos pueblos y sus diversos sectores —no solo de extracción humilde, sino también clases medias y hasta representantes de la burguesía nacional y algunos sectores militares— los que han desempeñado un papel esencial en determinados procesos de progresiva transformación social.

Se debe tener siempre presente que en el seno de los pueblos latinoamericanos subsisten ancestrales discrepancias y enfrentamientos, expresión de lo que Pablo González Casanova ha caracterizado como «colonialismo interno», los cuales se agudizan en determinados momentos, y ponen a prueba la eficacia de la educación para la paz y la cultura de paz que se haya promocionado. Según el intelectual mexicano: «El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales), es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización»<sup>70</sup>.

Tales consideraciones, así como las diferencias entre la población urbana y rural, y en las clases sociales, además de otras distinciones de género, generación, etnia, etc., resultan cruciales para cualquier tipo de política pública orientada a fomentar la cultura de paz.

Indudablemente, existe una orgánica correlación dialéctica entre la cultura, el poder y la paz, hasta el punto que se podría afirmar que se presuponen entre sí, pues resulta difícil lograr o consolidar procesos de paz, ignorando el poder con que se cuenta y el poder del contrincante, si independientemente de medidas políticas, jurídicas, militares, etc., no se emprende a la vez una profunda participación de las instituciones promotoras de la paz y no se promueve la cultura de paz y la educación para la paz. Del mismo modo, para que la cultura pueda desplegar mayores posibilidades de desarrollo en un país, deben prevalecer en él favorables condiciones de paz y de ejercicio legal de los poderes.

Si se parte del adecuado criterio de que la paz no es un producto espontáneo de la sociedad y que no todo fenómeno social es propiciador de soluciones pacíficas a los conflictos, se puede arribar a la conclusión de que, si bien los procesos sociales pueden en algunos casos optar por la violencia para la solución de conflictos, la cultura, en cambio, no debe ser favorecedora de esa opción.

En el caso de que algunos gobiernos u otras instituciones instiguen a la población a la vía violenta como única solución de los conflictos, estas acciones no deben ser consideradas propiamente como expresión de cultura, sino como fenómenos sociales que atentan contra la condición humana; de ahí que, en lugar de ser promovidos, deben ser excretados.

Si las soluciones violentas aproximan más al hombre a las bestias, no es comprensible que se acepten sin reparo términos como «cultura de la guerra», «cultura de la violencia», «cultura del crimen», etc. Es sabido que la evolución del hombre no ha concluido ni concluirá a menos que desaparezca la especie, el proceso de humanización que, ante todo, es favorable al desarrollo social si está adecuadamente mediado por acciones culturales.

Solo aquellas concepciones e instituciones que promuevan actividades en favor de la paz, en lugar de la guerra, deben ser consideradas propiamente cultas y favorecedoras de diversas expresiones de «humanismo práctico».

---

<sup>70</sup> González Casanova: 2009, p. 146.



Es la sociedad, y no la cultura propiamente, la que produce instituciones y relaciones enajenantes. Precisamente la función de la cultura es enfrentar esas expresiones de enajenación y preparar a través de la educación y de otras instituciones.

## CONCLUSIONES

El pensamiento político latinoamericano, especialmente desde la gestación de la modernidad hasta el presente, revela múltiples reflexiones sobre la cultura, las instituciones y sus nexos con la paz. El hecho de que este sea el objeto del presente estudio no debe significar que no sea posible encontrar antecedentes en las ideas sobre las instituciones de los pueblos originarios más desarrollados, como los mayas, incas y aztecas<sup>71</sup>. Otra cuestión es la dificultad, pero no imposibilidad, para demostrar, como exige un análisis científico, la existencia de particulares reflexiones al respecto, pero eso no significa que no hayan existido. Según Karl Sagan, la ausencia de pruebas no prueba la ausencia.

La trayectoria principal del pensamiento latinoamericano a través de diversas expresiones, ya sean científicas, filosóficas, religiosas, artístico-literarias, etc., se ha caracterizado por una tendencia humanista, en el mejor de los casos «práctica», que ha contribuido al proceso de enfrentamiento a diversas formas de enajenación.

Ese rasgo se ha manifestado también en relación con la problemática de la guerra y la paz. Muchas de las reflexiones al respecto emanadas desde el mismo proceso de conquista y colonización del «Nuevo Mundo», han trascendido a otras latitudes y han alcanzado el estatus de universal. Pero se debe tener presente que han trascendido porque han sido auténticas, es decir, se han correspondido con las demandas de su época y sus circunstancias. No han sido expresión de universales abstractos, sino de universales concretos y situados. Por esa razón, tales expresiones del pensamiento filosófico y político latinoamericano en la mayoría de las ocasiones se han volcado sobre la praxis social y han tenido un impacto favorecedor de transformaciones sociales progresivas para los pueblos latinoamericanos. De lo que se infiere el predominio reflexiones sobre la cultura y la paz articuladas a las posturas como «intelectuales orgánicos» de quienes las han fundamentado.

Los líderes de los procesos independentistas americanos, al igual que los que han dirigido procesos revolucionarios, han acudido a la vía armada porque se han percatado oportunamente de que los poderes coloniales, lo mismo que los gobiernos dictatoriales, no permiten el desarrollo de los pueblos otorgándoles libertad y soberanía de forma pacífica. Sin embargo, estos líderes, dada su profunda y consolidada cultura política, una vez logrados los objetivos emancipadores, han abogado por alcanzar una paz con dignidad de la forma más rápida, para evitar la mayor cantidad posible de víctimas. Sus máximas aspiraciones han sido la consolidación de condiciones pacíficas de desarrollo que permitiesen a los pueblos latinoamericanos acelerar sus ritmos de desarrollo y alcanzar superiores condiciones de vida en correspondencia con los nuevos tiempos.

Las perspectivas elitistas que pretenden establecer una ruptura dicotómica con la cultura popular no favorecen el enriquecimiento de la cultura, y por tanto, no deben ser beneficiosas para los procesos de paz. Solo aquellas políticas públicas que tomen en consideración la integración de diversos componentes, es decir, étnicos, de género, generacionales, religiosos, etc., pueden propiciar una cultura de paz y revertirse de manera positiva para la estabilidad de la vida política de un país.

Las condiciones de paz normalmente propician el desarrollo de la cultura en todas sus manifestaciones, pero en particular, si las instituciones políticas y de la sociedad civil no se proponen el fortalecimiento y

---

<sup>71</sup> Véase Guadarrama: 2014, pp. 135-147. <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca149-135.pdf>

renovación de la cultura de paz, esta puede quedar rezagada, y sería lo peor, porque tal vez otras esferas de la actividad cultural, al ser marginadas, no tengan un efecto tan nocivo para toda la sociedad como aquellas vinculadas directamente a la cultura de paz. Cuando se afecta la paz, se afectan todas las instituciones de la sociedad política y civil, por lo que estratégicamente los gobernantes deben otorgarle prioridad, pues cualquier acción que no la propicie, y en su lugar estimule la guerra, puede traer como resultado incluso el exterminio de los mismos que toman tales decisiones.

El desarrollo inusitado de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en estos tiempos de globalización ha posibilitado sensibilizar a los pueblos sobre las horribles consecuencias de las guerras de cualquier magnitud y en cualquier latitud. Sin embargo, si por un lado algunos gobiernos demagógicamente se declaran a favor de la paz, por otro no solo propician la industria armamentista, sino que fabrican excusas justificadoras del intervencionismo bélico, de manera que ningún pueblo puede estar tranquilo y pensar que nunca será la próxima víctima de las transnacionales de la industria de la guerra. El capitalismo no inventó las guerras, pero sin ellas no puede sobrevivir, pues les son consustanciales a su razón de ser.

En los últimos años se aprecia un considerable incremento del protagonismo de las redes sociales. Estas ya han demostrado su papel en favor de la paz en varios países y circunstancias de rechazo ante determinadas guerras. Aprovechar esas potencialidades se convierte en un terreno de litigio, pues algunos gobernantes y líderes hacen un gran uso de ellas para conformar la opinión pública de manera manipulada.

En la actualidad, algunas batallas políticas se ganan o se pierden a través de esas redes sociales y por la mediación de instituciones culturales. De manera que lo mismo gobernantes y gobernados están obligados a capacitarse mejor en el manejo de dichas redes si desean consolidar procesos de paz, pues está latiente el peligro de que estas sean utilizadas por los identificados con la guerra como «solucionadora» de conflictos.

Si se pierde esa batalla en el terreno de la cultura de paz, el riesgo es mayor de lo imaginable, porque no significaría una simple derrota de una institución o una política pública favorecedora de la paz. La cuestión es mucho más grave, pues es posible que se ponga en riesgo la existencia de la humanidad entera.

Estos no son tiempos de olvidarnos de la historia, como algunos proclaman, sino todo lo contrario, de aprender de la historia. Ha habido innumerables guerras desde la antigüedad, algunas de ellas de magnitudes colosales y hasta mundiales. También ha habido momentos de amenazas de guerras nucleares, las cuales pueden destruir la mayor parte del planeta y producir inimaginables genocidios; sin embargo, gobernantes encargados de tomar cruciales decisiones han sido lo suficientemente prudentes para evitar el holocausto universal y la cultura de paz ha logrado más éxitos que derrotas. No hay razones suficientes para pensar que de ahora en adelante sea muy diferente.

El pesimismo y el escepticismo nunca han sido buenos consejeros para pensar sobre los rumbos que debe tomar la historia y para que los intelectuales, artistas, escritores, científicos, pensadores, etc., en sus respectivas funciones elaboren propuestas para que los gobernantes no piensen simplemente en la rentabilidad de los empresarios de la industria militar y tomen conciencia de la importancia de sus decisiones, pues de ellas puede depender la supervivencia de la especie humana.

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- AAVV. (2003). *Mujeres de América Latina. Construyendo cultura de paz en situaciones de alto conflicto*. IDEPAZ, Quito.
- Alberdi, J. (1920). *Obras selectas*. La Facultad, Buenos Aires.
- Almond, G. & Verba, S. (2016). *Diez textos básicos de la ciencia política*. Ciencias Sociales-Ariel, Barcelona.
- Arizmendi, O. & Gómez, C. (2000). *Así pensaba Bolívar*. Planeta Colombiana Editorial S.A., Bogotá.
- Biagini, H. & Roig, A. (dirs) (2004). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Bronowsky, J. (1979). *El ascenso del hombre*. Fondo Educativo Interamericano S.A., Bogotá.
- Chaliand, G. (2006). *Guerras y civilizaciones. Del imperio asirio a la era contemporánea*. Paidós, Barcelona.
- Diamond, J. (2018). *Armas, gérmenes y acero*. Editorial Debate, Madrid.
- Espinosa, S. (comp). (1989). *Hacia una cultura de paz*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- Fisas, V. (1998). *Cultura de la paz y gestión de conflictos*. Ediciones UNESCO, Barcelona.
- Freüd, S. (1973). *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Galtung, J. (1985). *Sobre la paz*. Editorial Fontamara, Barcelona.
- Giusti, M. (ed). (2010). *Tolerancia: el estado de la cuestión*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- González, P. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. Siglo del Hombre Editores; CLACSO, Bogotá.
- Guadarrama, P. & Perelguin, N. (1998). *Lo universal y lo específico en la cultura*. Universidad INCCA de Colombia, Bogotá.
- Guadarrama, P. (2006). *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*. Editorial Magisterio, Bogotá.
- Guadarrama, P. (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Tomo I y II. Taurus; Peguin Random House, Bogotá.
- Guadarrama, P. (2018). *Para qué le sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Editorial Magisterio, Bogotá.
- Hegel, J. G. F. (1974). *Frühe politische Systeme*. Ullstein, Frankfurt.
- Lorenz, K. (1972). *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Siglo XXI, México.
- Maquiavelo, N. *El arte de la guerra*, en: [http://www.elartedelaestrategia.com/del\\_arte\\_de\\_la\\_guerra\\_maquiavelo.html](http://www.elartedelaestrategia.com/del_arte_de_la_guerra_maquiavelo.html)
- Márquez-Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z. (2018) "El rol emancipador de la episteme política intercultural en América Latina". *Encuentros*, Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Cabimas. Año: 6, n°. 7.
- Martí, J. (1976) *Obras completas*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Marx, C. (1976). *El Capital*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Mondolfo, R. (1971). *El pensamiento antiguo*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, en: <http://www.quieroleer.com.ar/libros/asi-hablo-zaratustra/27.html>

- Oswald, Ú. (coord.). (2001). Estudios para la paz desde una perspectiva global, necesidades humanas en un mundo interrelacionado. Centro Regional de investigaciones; UNAM, México.
- Pardo, R. (2015). La historia de las guerras. Penguin Random House, Bogotá.
- Piñeiro, C. (2006). Pensadores latinoamericanos del siglo xx. Ideas, utopía y destino. Editorial Instituto Ditella; Siglo XXI, Buenos Aires.
- Salas, R. (2005). Ética intercultural. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano. Ediciones UCSH, Santiago de Chile.
- Saxe-Fernández, J. (2012). Crisis e imperialismo. UNAM, México.
- Scoccozza, C. & Picarella, L. (eds.). (2017). Democracia y procesos políticos en América Latina y Europa. Universidad Católica de Colombia; Universidad de Salerno; Penguin Random House, Bogotá.
- Symonides, J. & Singh, K. (1996). "Constructing a culture of peace: challenges and perspectives. An introductory note", en: From a culture of violence to a culture of peace. UNESCO, Paris.
- Todorov, T. (2000). Los abusos de la memoria. Paidós, Barcelona.
- Tünnermann, C. "El compromiso social de la universidad con la paz y la cultura en el próximo siglo", en: <http://ess.iesalc.unesco.org.ve/index.php/ess/article/viewFile/350/293>
- Tuvilla, J. (2011). "Cultura de paz y educación para la ciudadanía democrática", en: <http://www.aecidcf.org.co/documentos/MI%2011.669.pdf>
- Vasconcelos, J. (1942) "La raza cósmica", en: Antología. Ediciones de la Secretaria de Educación Pública, México.
- Wright Mills, C. (1993). La élite del poder. Fondo de Cultura Económica, México.
- Zea, L. y Magallón, M. (1999). Latinoamérica cultura de culturas. Instituto Panamericano de Geografía e Histórico; Fondo de Cultura Económica, México.

### Otras fuentes

- CONSTITUCIÓN DE LA UNESCO. [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID)
- DECLARACIÓN Y PROGRAMA DE ACCIÓN SOBRE UNA CULTURA DE PAZ. Asamblea General de Naciones Unidas, 6 de octubre de 1999. A/RES/53/243.
- <http://www.vmarbeloa.es/la-paz-perpetua-del-abate-saint-pierre/>
- <https://akifrases.com/frase/143405>
- <https://proverbia.net/cita/7520>

### BIODATA

**Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ:** Profesor de Mérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Cuba (2013). Doctor en Filosofía Universidad "Carlos Marx", Leipzig, (1980) Doctor en Ciencias Cuba, (1995), Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba (1998-2010). Doctor Honoris Causa en Educación, Universidad de Trujillo, Perú (2003). Actualmente es profesor de la Maestría en Estudios Políticos Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.



## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 67-75

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

### Las raíces de la physis

*The Roots of the Physis*

**Luis GARAGALZA**

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3991-9298>

[luis.garagalza@ehu.eus](mailto:luis.garagalza@ehu.eus)

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, España

**Michael MARDER**

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2511-3402>

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, España

**Andrés ORTIZ-OSÉS**

[andresortizoses@gmail.com](mailto:andresortizoses@gmail.com)

Universidad de Deusto, Bilbao, España

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3108871>

#### RESUMEN

Pese a que la filosofía hunde sus raíces en la reflexión sobre la physis, su versión metafísica, que ha imperado en la tradición occidental, se ha fijado mucho más en el mundo animal. Es probable que este predominio que la tradición metafísica ha concedido a lo animal, situándolo por encima de lo vegetal, haya hecho que el pensamiento metafísico se contraponga a la physis-natura, estrechamente vinculada al mundo de las plantas. La vida vegetal, de la que también los humanos participamos, parece estar reclamando que la tengamos en cuenta, que atendamos a la peculiar implicación de lo material y de lo anímico que en ella se realiza.

**Palabras clave:** Animalismo, animismo, metafísica, physis, psyché, raíces, vegetación, vida vegetal.

#### ABSTRACT

Even though the roots of philosophy go back to a reflection on physis, its metaphysical version that has become predominant in the Western tradition is much more attached to the world of animals. It is likely that this preponderance of the animal in metaphysics, which situates it above the vegetal, has been responsible for the opposition of traditional philosophy to physis-natura, strictly tied to the world of plants. Vegetal life, in which we humans also participate, demands in its turn that we take it into account and attend to a peculiar way, in which the material and the psychic are intertwined in it.

**Keywords:** Animality, animism, metaphysics, physis, psyché, roots, vegetation, plant life.

Recibido: 02-04-2019 • Aceptado: 03-05-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

En memoria del querido amigo Álvaro B. Márquez-Fernández

## INTRODUCCIÓN

La Filosofía surge como una “investigación o indagación sobre la naturaleza” (*peri physeos istorie*) y pretende contar la realidad, y dar cuenta de ella, concibiéndola como (resultado de) un proceso de desarrollo o despliegue a partir de un principio único y unificado (*Arché*). Al mismo tiempo, el modo de contar que tiene la Filosofía no es nada directo; no se puede abordar directamente el tema de la investigación, sino que hay que rodearlo, darle vueltas, mirando alrededor de la cosa, (a esto alude, precisamente, el otro sentido de la palabra griega *peri*).

La cuestión inicial de la Filosofía es, precisamente, la pregunta por un simple principio que prohíbe un planteamiento simple y que presenta una complejidad enorme en su desarrollo, aunque no en la semilla (o *in nuce*) que presupone. En esa diferencia espaciotemporal entre el método y lo que a su través se aborda, entre el camino y el destino distribuido entre las dimensiones múltiples que llevan y exigen tiempo para rodearlas, entre la potencia y potencialidad de un principio y la realidad de su desarrollo—en esa diferencia o en esas diferencias se ubica la misión originaria de la Filosofía.

Por *physis* se entiende aquí, pues, no sólo lo que nosotros, desde el presente, entendemos por “naturaleza” (física) (es decir, una determinada parcela de la realidad), sino la totalidad de lo que hay. La Filosofía intentaría dar cuenta, a partir de ese principio que está intentando conocer, de todo lo que hay: del cosmos, de la vida en general, del ser humano, pero, también, de su(s) cultura(s).

Nunca satisfecha por las respuestas dadas, la Filosofía se pregunta por ese principio que todo lo genera, del que todo proviene y que, de algún modo, sigue siendo. La Filosofía se constituye precisamente en ese preguntarse, en los sucesivos intentos de dar una respuesta racional a esa pregunta, y de salir del asombro que provoca el intento de recordar el origen. Se pretende ofrecer, pues, una alternativa a la propuesta mitopoiética de la teogonía y de la cosmogonía tradicionales, que, por algún motivo, en la época en la que estaba surgiendo en Grecia la Filosofía habían dejado de ser operativas, habían perdido su eficacia, dejando a (una parte de) la población un tanto inquieta y asombrada.

## 1.- LA PHYSIS Y LO VEGETAL

La raíz griega “phy-” se suele considerar en relación con las raíces indoeuropeas *bha*, *bhū* y *bheu*<sup>1</sup>. La palabra *physis* resalta, en un doble sentido, el dinamismo, el hecho de que la *physis* esté en movimiento, o sea movimiento. El movimiento, como nos recuerda Aristóteles, incluye, además del desplazamiento, el aumento o la disminución, la generación o la corrupción así como también la alteración<sup>2</sup>. Pensar la noción de movimiento implica, a su vez, afrontar el hecho de que hay contrarios. Esos contrarios, de algún modo,

1 “Vínculo, por lo demás, indicado por el propio Heidegger: “Der andere indogermanische Stamm lautet bhū, bheu” (EM, p. 76), y evocado en múltiples ocasiones por lingüistas como Benveniste. Éste, en alusión a la necesidad de liberar al verbo “ser” de su tradicional servidumbre y restaurarlo como “un verbo equivalente a otros” señala: “Il l’est, non seulement en ce qu’il porte toutes les marques morphologiques de sa classe et qu’il remplit la même fonction syntaxique, mais aussi parce qu’il a dû avoir un sens lexical défini, avant de tomber -au terme d’un long développement historique- au rang de «copule». Il n’est plus possible d’atteindre directement ce sens, mais le fait que bhū-, «pousser, croître», a fourni une partie des forms de es- permet de l’entrevoir” [Benveniste, É. (2004). Problèmes de linguistique générale. 1, Paris, Gallimard, p. 160]” Llorente, J. (2013). “Transitividad y fundamento. Reinterpretación del concepto de physis desde la perspectiva de una ontología negativa”. Eikasía, Mayo. N.º 49, p. 125 (<http://revistadefilosofia.com/49-05.pdf>)

2 Según señala Jaime Llorente, ese carácter dinámico vendría resaltado también por la proximidad entre *physis* y *physaas*: soplar, respirar, exhalar (*Op. cit.*, p. 126) así como en φυσί-ζοος (“dador” o “donante” de vida). También fuele, de la raíz indoeuropea bhel-2- (crecer, sembrar, estirarse) presente en *falus* y *foliar*. Ex-sistir como darse (Es gibt), como exteriorizarse hacia lo otro (brotar, salir, expresarse, manifestarse, aparecer). También efusión, expansión

luchan entre sí, pues tienden, sin conseguirlo nunca del todo, a imponerse de un modo excluyente. A pesar de todo, los contrarios son, en algún sentido, también complementarios (como vio el siglo pasado otro físico, N. Bohr, en el ámbito de la mecánica cuántica). Pero ¿cuál es el principio, del que brotan los opuestos, que impide que uno de ellos se imponga totalmente sobre el otro y, eliminándolo, elimine también el propio cosmos? Está sería la otra cuestión inicial de la Filosofía (¿Por qué hay algo?).

La noción de *physis* acentúa, como ya hemos señalado, el dinamismo en un doble sentido<sup>3</sup>. Por un lado, significa brotar, crecer, empujar y contiene la idea de proceso y su producto, de despliegue o desarrollo, de ese movimiento universal del que resulta “lo que los sabios llaman cosmos”<sup>4</sup>. Por otro lado, alude también a “la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan”<sup>5</sup>.

Quizás se podría recoger esta ambigüedad diciendo que la *physis* se genera a sí misma. En todo caso, los dos significados de la palabra *physis* (lo que hace crecer y lo que crece: esa ambigüedad del brotar) tienen un carácter botánico, están planteados o concebidos desde la perspectiva de la vida vegetal (*physis*: como proceso y fuente / *phyton*: como resultado o pro-ducto: la planta)<sup>6</sup>. Cabe señalar que, en este contexto vegetal, el brotar es un re-surgir desde el interior de la semilla, un re-nacer o re-tornar, sin un origen absoluto, o sea, sin lo que intentan redescubrir la teogonías y cosmologías tradicionales.

Pues bien, la reflexión filosófica pretende comprender, sin recurrir a los dioses, el cambio, apoyándose para ello en un principio que no tiene principio, pues que comienza en el medio, *in media res*. Los fisiólogos no nos proponen un relato mítico, como hizo Hesíodo. Ahora bien, el hecho de prescindir de la narración mítica a la hora de abordar el problema de la *physis* no significa, sin más, que lo que estos pensadores nos están proponiendo sea una explicación científica, en el sentido empírico-experimental de la ciencia moderna.

Es importante tener en cuenta que aquello sobre lo que los fisiólogos empiezan a interrogarse y a pensar no es primeramente sobre la noción de *physis*, sino sobre la realidad, sobre lo que es, en su totalidad. No se plantean la noción de *physis* considerándola como una noción, como una interpretación propia de la Grecia arcaica. No la consideran como una invención suya, como algo que hubieran construido a partir de un conjunto de observaciones más o menos sometidas a control: se trata más bien de algo que dan por supuesto, algo que han heredado sin darse cuenta.

Un importante filósofo clásico, que hizo también estudios de historia de la filosofía griega, y fue también poeta, cosa no muy habitual entre los que se dedican a la filosofía, sir Francis Cornford, defiende que los primeros filósofos adoptaron esta noción inconscientemente. Lo que estarían haciendo los “fisiólogos” sería esforzarse por expresar y articular dicha noción en una larga conversación entre amigos—algunos vivos, otros ya fallecidos y considerados como “clásicos”. Aquí, lo que marca la diferencia respecto al relato mítico es el movimiento del pensar en torno o alrededor de (*peri*) la *physis*.

---

3 También Aristóteles distingue esos dos posibles sentidos. El primero de ellos alude a la *physis* en cuanto “materia que sirve de sujeto inmediato a cada una de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento y el cambio”; materia a la cual Aristóteles se permite describir, en tanto que “causa subsistente de las cosas engendradas”, “como una madre” Phys. A, 9, 192 a 14. El segundo, por su parte, alude a “la forma y a la esencia, susceptible de definición conceptual” Phys. B, 1, 193a 30-31.

4 Mem. I, 1, 11, citado por Calvo, T. (2000). “La noción de *physis* en los orígenes de la Filosofía griega”. Daimon, Revista de Filosofía. N.º 21, p. 24.

5 Jaeger, W. (1998). La teología de los primeros filósofos. F.C.E., México.

6 “Concebida estáticamente, la naturaleza designa el sistema de todos los fenómenos que acaecen en el espacio y el tiempo, o sea, todas las cosas que existen; mientras que la «naturaleza» de una cosa es su constitución, estructura o esencia. Sin embargo, el término nunca ha perdido su aspecto dinámico —la connotación de fuerza, de energía primordial, activa, surgiente—, aquel sentido que, según muestra su evolución, es el original” Cornford, F. M. (1984). De la religión a la Filosofía. Ariel, Barcelona, p. 93.

## 2.- *PHYSIS* Y *PSYCHÉ*

Así, la afirmación de que el agua es el principio de todo, entendida como una enunciación científica sería, sencillamente, una afirmación falsa. Si decir eso tiene sentido, no es, ciertamente, un sentido científico. Además, Tales afirma también que todo eso que proviene del agua está “lleno de dioses”, cosa que fue considerada por Aristóteles como un síntoma de que Tales identificaba *physis* y *psyché*<sup>7</sup>. “Esa «naturaleza» de la que los primeros filósofos nos hablan con su confiado dogmatismo es, ya desde el principio, - afirma Cornford- una entidad metafísica; no sólo un elemento natural, sino un elemento investido con vida y poderes sobrenaturales, una substancia que es también alma y Dios”<sup>8</sup>.

Estamos en un ambiente que se ha denominado *hilozoísta*: aquí la *physis* es vivida como algo (una sustancia podríamos decir) viva y divina, animada: así pues, como *psyché*. Los movimientos que la constituyen—crecimiento, corrupción, alteración y desplazamiento —se hacen sentir de distintas maneras en el mundo corporal y el psíquico. Sin embargo, los dos mundos son combinaciones de los mismos tipos de movimientos que, además, se mezclan e intercalan entre sí, de tal modo que resulta que los dos son uno solo.

Partes de la *psyché*—sea humana o no humana—también crecen y se corrompen, siguiendo las líneas del desarrollo de la *physis*, que resultan más bien claras en el ámbito vegetal, pero que están presentes en formas sublimadas en otros tipos de seres, incluso en entidades y procesos no propiamente orgánicos. Por ese motivo, resulta provechoso estudiar el modelo vegetal como la mediación concreta entre las raíces de la *physis* y sus variaciones en las distintas formas psico-físicas de la vida.

El agua que lo llena todo de dioses no habrá de ser entendida, pues, como la entendemos científicamente gracias a la fórmula H<sub>2</sub>O. Sería mejor acercarse a ella de un modo poético e interpretarla simbólicamente. Pues, aunque a veces pueda quedar estancada, el agua del río o del mar se nos suele ofrecer como moviéndose por sí misma, como un agua “viva” o “animada,” cuyo nivel puede crecer o disminuir y que puede sufrir una alteración pasando del estado sólido al gaseoso (y viceversa).

La *physis*, sobre la que reflexionan filosóficamente los fisiólogos no es, como ya hemos mencionado, una creación propia de la Filosofía, aunque ésta lo que sí hace es proponer, nada más y nada menos que, un nuevo método, un camino distinto para ir hacia (y alrededor de) todo lo que hay. Los primeros filósofos no inventaron la palabra o la noción de *physis*, sino que la encontraron ya dada en su lengua y en su literatura. Aparece por escrito, por ejemplo, en Homero.

Cuando Ulises se dirige al palacio de Circe en busca de sus compañeros que han quedado convertidos en cerdos, se le aparece Hermes para ofrecerle una planta desconocida por los humanos (Moly) que protege contra los hechizos de Circe. El dios, cuenta Ulises, “la arrancó y me mostró su naturaleza (*physis*)”. Lo que Hermes le quiere enseñar a Ulises no es, pues, el aspecto externo de la planta. En este contexto hay una diferencia entre la apariencia de la planta y su carácter, sus principios de actuación o su naturaleza (en este caso su eficacia apotropaica o protectora, que impedirá que Ulises acabe convertido en un cerdo, como les había ocurrido a sus compañeros).

Uno de los que ha indagado en esas raíces precientíficas de la *physis* ha sido F. M. Cornford. Este filólogo y poeta miembro del Trinity College intentó comprender, apoyándose en Durkheim, el surgimiento de la Filosofía desde la religión, entendida como la creación social que funda a la propia sociedad. En este sentido defiende que la noción de *physis* remite a una representación religiosa, y en particular a la primera

---

7 “Algunos afirman que (el alma) está mezclada en el todo (universo)” (De an. A5 411 a 7). El propio Aristóteles afirmaba, por otro lado, y en otro sentido, que “el alma es de algún modo todas las cosas” (De an. III. 8, 431 b 21). De otro lado, la psicología es, para Aristóteles, una parte de la física, pues el alma humana también es un ente sometido al movimiento.

8 Cornford, F. (1984). *Op. cit.*, p. 147.



representación religiosa, que sería la de la misteriosa fuerza (positiva y negativa, afirmadora y represiva) que mueve al grupo, y, como suscita la emoción y el deseo colectivos, hace que el grupo actúe.

Cabe añadir que tanto la representación de la *physis* como el modo de esa representación exceden o desbordan por completo al ser humano en tanto que individuo aislado: nadie entre nosotros tiene el tiempo o la capacidad de desplazamiento suficientes como para recorrer o circunvalar todos los desarrollos infinitamente variados de su principio dinámico.

Mientras lo que hace crecer, la fuente originaria de las cosas, se da al entendimiento abstracto, lo que crece, la multitud de sus realizaciones, resulta inaccesible para el individuo. Reducir la *physis* a lo primero, descartando lo segundo, tampoco es una solución válida o legítima, pues interrumpe o interfiere con la ambigüedad constituyente de ese casi-concepto, lo torna abstracto y lo empobrece. El principio del brotar, en el que tiene su origen la abstracción como tal, es un espejo de la idea que un grupo tiene de sí mismo o, más bien, de sus posibilidades de actuación. Los brotes concretos de la *physis*, a su vez, se dan solo a través de la actividad del grupo y su ser colectivo en el mundo.

La fuerza misteriosa, a la que Durkheim llamó "conciencia colectiva", "reside a la vez en los individuos que componen el grupo —no podría existir en otra parte—, pero en ninguno de ellos de manera completa. Está a la vez, en mí y fuera de mí. Ocupa cierta parte de mi mente, y, sin embargo, se extiende más allá, fuera de mí hasta los límites de mi grupo". Se trata de "un poder que es mayor que el de cualquier individuo y que es supraindividual, «sobrehumano»"<sup>9</sup>. Esta primera representación religiosa en la que se expresan el deseo y la emoción colectivas, la fuerza y la vida del grupo, sería también el suelo en el que arraigarían, según Cornford, no solo la noción de *physis*, sino también otras concepciones básicas que el pensamiento filosófico recibe de la tradición, como las de "alma", lo "divino", el "destino", la ira vengadora (*Némesis*) o la "justicia".

Pero la investigación realizada por Cornford de las raíces de la *physis* no se detiene en este nivel de la religión, sino que nos remite a una fase anterior, más "primitiva": la de la magia. En la fase mágica no existe propiamente la representación religiosa de esa fuerza o poder que anima a la colectividad, de la que acabamos de hablar, como algo "sobrehumano". En esta fase anterior a la religión, la vida estaría totalmente apegada a la praxis, a la actividad mágica. Ahí, lo potencial y lo real, el principio de actuación y sus resultados, el brotar y los brotes, el ser y los entes, no se distinguen: los dos sentidos de la *physis* existen sin ninguna ambigüedad, o, tal vez, todavía no existen como separados e intercalados (en otras palabras, mediados).

Aquí, el pensamiento no es capaz todavía de distanciarse de la actividad colectiva para reflexionar sobre ella. Se da y se vive esa fuerza experimentada colectivamente por el grupo en el ritual mágico, que conlleva una intensa actividad emotiva, pero ese poder colectivo carece todavía de representación. Correlativamente, en esta fase aún no se ha establecido la distinción entre los participantes y el motivo o el dios al que se está celebrando<sup>10</sup>. Lo que hay es la experiencia de un continuo indiferenciado al que aluden palabras recogidas por los antropólogos en distintos lugares como *mana*, *orenda*, *wakanda*, *manitu* o, también, el *adur* de la mitología vasca, entre otras muchas.

Pues bien, según Cornford, que sigue en esto a Hubert y Mauss, "lo que los milesios denominaron *physis* tiene el mismo origen que lo que el salvaje llama *mana*"<sup>11</sup>. En la noción de *physis* estaría resonando "la primitiva concepción de la substancia anímica como un continuo material cargado de fuerza vital y diseminado por todas las cosas, o bien «separado y encerrado» en distintas criaturas vivientes"<sup>12</sup>. "Creo, afirma Cornford

---

9 *Ibidem*, p. 102

10 "Así, en aquella primigenia edad, no se trataba aún de representación alguna, sino de un hecho real de la experiencia de los hombres, a saber, la conciencia colectiva de un grupo en su fase emocional y activa, manifestándose en las prácticas de la magia simpática inicial" Cornford, F. (1984). *Op. cit.*, p. 146. Cfr. también pp.99ss.

11 *Ibidem*, p. 147.

12 *Ibid.*, 1984, p. 155.

en un texto bastante posterior, que ambas (*mana* y *physis*) son imágenes de la misma energía psíquica, de esa fuerza de vida que toda criatura dotada de sentido siente como dominante dentro de sí<sup>13</sup>.

En este ambiente hilozoísta se da una cierta fusión o confusión, no solo entre los dos sentidos de la *physis*, sino también entre *physis* y *psiché*. Hay una cierta continuidad entre esas dos concepciones como fundidas en la de una materia animada, si bien esa continuidad inicial tenderá paulatinamente a romperse, obligando a los fisiólogos a tomar la decisión sobre si la realidad última es materia o vida. No obstante, la materia vive, está viva y es vida, porque el principio del brotar impulsa y está pulsando sin parar en cada uno de los brotes.

La *physis* sigue aquí muy cerca de sus raíces; de hecho, la idea de la *physis* no ha dejado todavía sus raíces atrás y es, precisamente, la raíz vital, espiritual-material de todo lo que hay. Nosotros, por el contrario, hemos cortado la raíz, desmembrándola totalmente y segregando los dos sentidos de la *physis* uno del otro, de tal modo que la materia es vista como lo contrario del espíritu y la acción del pensamiento —la posibilidad vacía— como lo contrario de la plena realidad...

En cualquier caso, en el transcurso de la historia de la Filosofía la noción de *physis*, que inicialmente se concibió como el proceso y el producto del despliegue, con su ambigüedad entre la fuente y el resultado, y que resultaba omni-incluyente, pues se aplicaba a la totalidad de lo que hay, fue estrechando su campo de aplicación. Ni los sofistas, ni Sócrates se sienten ya especialmente interesados ni preocupados por ella. La *physis* va dejando de ser la totalidad de lo real para convertirse en una determinada parcela o región de la realidad, en el ámbito de lo que cambia, de lo que es afectado por la génesis y la desaparición, como diferente del ámbito de las realidades inmutables, permanentes.

### 3.-VEGETAL Y ANIMAL

Pese a tener estas raíces plenamente físicas, la filosofía en su versión metafísica, que ha imperado en la tradición occidental, se ha fijado mucho más en el mundo animal. De hecho, Platón caracteriza al ser humano, provocando así la hilaridad de Diógenes, como un animal bípedo implume y presenta el alma con la imagen de un auriga que intenta gobernar un carro alado arrastrado por dos caballos; Aristóteles, por su parte, define al ser humano como un "animal racional".

Es probable que este predominio que la tradición metafísica ha concedido a lo animal, situándolo por encima de lo vegetal, haya hecho que el pensamiento metafísico se contraponga a la *physis-natura*, estrechamente vinculada al mundo de las plantas. Paradójicamente, la dimensión más etérea o espiritual del pensamiento metafísico se despliega *contra natura*, contra la naturaleza, es decir, contra de las plantas. Destacamos lo paradójico de este movimiento sobre todo en relación con la filosofía de Aristóteles, que exige pensar cada ser de acuerdo a lo que es, de acuerdo con su naturaleza, *kata physin*.

Pero ¿qué significa "de acuerdo a la naturaleza", si se despoja a esa palabra de sus connotaciones vegetales? Quizás se pueda decir que la metafísica piensa la naturaleza contra la naturaleza y que capta a los seres singulares, y al ser como totalidad, en consonancia con esa "naturaleza contra-naturaleza" privada de sus atributos vegetales

La expresión aristotélica *kata physin* contiene curiosamente, una doble alusión velada a la vida vegetal. Ya hemos mencionado la primera de estas connotaciones -el origen de la palabra *physis* en los procesos de las plantas y de los fenómenos de crecimiento. La segunda alusión se oculta en la palabra *kata*, de acuerdo con... En conformidad con... *Kata* implica una continuidad del pensamiento con el asunto pensado, de tal modo que el primero seguiría exactamente todo lo que el segundo presenta y dicta. El pensamiento aristotélico no puede resistirse al objeto de su investigación, pensar contra él.

---

13 Cornford, F. M. (1974). La Filosofía no escrita. Ariel, Barcelona, p 44.

De hecho, si consideramos el objeto como una construcción proyectada frente al sujeto, ese pensamiento no tendría propiamente objeto, pues de ser así se violaría la continuidad del *kata physin*. Así pues, y sin saberlo, Aristóteles nos invita en dos ocasiones a pensar la vida de las plantas en relación con el entorno, con los elementos tierra, agua, aire y fuego celeste, y con todo lo que tiene algo que ver con el crecimiento. No se trataría de pensar por oposición, situando algo frente a nosotros y convirtiendo lo conocido en objeto, con lo que sólo se imitaría la relación que entabla el animal con el mundo, sino por seguimiento, al modo como un girasol sigue el curso diario del sol.

La atracción de la metafísica por la figura del animal puede ponerse en correspondencia con el predominio en nuestra cultura de lo patriarcal-masculino. Aunque la inteligencia se suele considerar como algo propiamente humano, en cierto modo se acepta hablar también de "inteligencia animal", pero hay mucha resistencia a considerar la posibilidad de una inteligencia vegetal. ¿A qué se debe esta resistencia? ¿Será porque la inteligencia patriarcal, que sustenta nuestro mundo técnico-instrumental, está más cerca del activismo animal y, por ello, lo vegetal le resulta demasiado pasivo, demasiado extraño o ajeno como para que se pueda considerar que está dotado de inteligencia?

En este sentido, botánicos como S. Mancuso y F. Baluska que investigan la inteligencia de las plantas nos han recordado la idea darwiniana de que las plantas tienen en las raíces una especie de "cerebro" que detecta numerosas variables del entorno relevantes para su supervivencia, propiciando una respuesta adaptativa de la planta. Mientras que el animal tiene el cerebro "arriba", en el aire, las plantas tendrían su equivalente abajo, en la oscuridad de la tierra. Max Scheler habla de la pulsión afectiva como originariamente vegetal. Pues bien, podríamos asociar esa "inteligencia vegetal" a lo que el psicólogo E. Neumann llama "conciencia matriarcal", que actúa desde el interior del inconsciente, en estrecha conexión con él y con sus procesos.

Esa conciencia matriarcal genera un tipo peculiar de actividad que no se deja reducir a la del animal, por lo que si se la mira desde la perspectiva patriarcal-animal queda invisibilizada como una mera pasividad. Por el contrario, la "conciencia patriarcal", que se separa del inconsciente contraponiéndose a él de un modo violento, se asociaría más bien al modo en que el cerebro animal responde a los requerimientos del entorno natural.

Se plantearía así una compleja oposición entre un modo de actuar *contra natura*, el conocimiento objetivo-objetivante, la masculinidad, la subjetividad metafísica y lo animal, por un lado, y un modo de vida en contigüidad con el mundo, el saber subjetivo, la feminidad, la subjetividad, pre- y post-metafísica y la vida de las plantas, entre otras.

En las mitologías y culturas patriarcales el ser humano suele tender a interpretarse a sí mismo desde el animal, como el animal superior o espiritual que, asumiendo su movilidad y reactividad proyectiva, consigue domesticarlo o cazarlo. Pese a su insistencia en la racionalidad pura y en la ilustración, la metafísica occidental hereda esta tendencia, sintiendo una necesidad inconsciente de hacer valer la independencia respecto al mundo vegetal, al origen biológico del seno femenino y a un tipo de pensamiento basado en la continuidad entre el pensamiento y la existencia.

Por el contrario, las mitologías matriarcales provendrían del modo de vida de los recolectores y plantadores, que se identifican con el ciclo de muerte y regeneración de la vegetación y con su modo de adaptación al entorno sin transformarlo violentamente. El proceso de nuestra evolución habría ido, pues, de lo vegetal a lo animal, pero no se debería detener en la hominización, sino acceder a la humanización. La cual implica la asunción o integración de lo vegetal reprimido o sobreseído culturalmente.

En la división de la Filosofía que establece Aristóteles, la Física "es la ciencia de un género de seres determinado; se ocupa de la sustancia que tiene en sí el principio del movimiento y del reposo" (*Met.* 6: 1). Queda consolidada, pues, la Física como una parte de la Filosofía teórica, junto a la matemática y la Filosofía primera (en su doble vertiente de Ontología, que se ocupa del ser en cuanto ser, y de Teología, que estudia

el ser primero), siendo a su vez la Filosofía teórica diferenciada de la práctica y de la poética, así como de la lógica. El corte de las raíces se formaliza en estas divisiones analíticas que pierden el sentido del movimiento *en movimiento*, paralizándolo para entenderlo. Tanto Aquiles como la tortuga pierdan la carrera. Y todos nosotros también.

### CONCLUSIÓN: LO HUMANO

El vegetal dice aferencia, y el animal dice interferencia. Pero el ser humano dice “conferencia”, es decir, mediación de lo vegetal y lo animal, de lo matriarcal y lo patriarcal en la persona o interpersonalidad humana. La cual se define por la dialogía del animus y el ánima, de lo masculino y lo femenino, como afirman C.G. Jung y L. Irigaray.

Por otra parte, lo vegetal se ancla en la igualdad asuntiva y el animal en la libertad proyectiva. Pero lo humano es la comunidad de la igualdad y la diferencia, tal y como se articula en el lenguaje. El cual encarna la asociación del sentido intersubjetivo en su dialogía mediadora de él/lo uno y el/lo otro, a través de su remediación política democrática.

Al perder la ambivalencia de la *physis* originaria perdemos su riqueza y apertura, con síntomas de reduccionismo. Por eso deberíamos recuperar la concepción radical de la *Physis* como lo físico y lo psíquico, lo material y lo espiritual, en una nueva Onto-logía. Esta nueva Ontología se remite a un Ser que dice materia y psique, cuerpo y alma o espíritu, cuyo modelo en consecuencia es el Hombre como no puede ser de otra manera: ser de seres, *copula mundi*, mediación radical de lo real y lo ideal. Ya Heidegger advirtió la correlación entre el Ser y el Hombre (*Dasein*), reinterpretando el Ser como *physis* y *logos*, natura y cultura, junción o juntura de contrarios (puede verse al respecto A.Ortiz-Osés, *Heidegger y el ser-sentido*, Univ. Deusto). Quizás podría hablarse a partir de aquí de un materialismo psicoide, como lo llamaría C.G. Jung, o bien de un meta-fisicalismo o, si se prefiere, de ciencia con conciencia, a lo E. Morin. Nosotros podríamos hablar de Ontología abierta y no cerrada.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Marder, M. (2014). *The philosopher's plant*. Columbia University Press, Estado Unidos.
- Garagalza, L. (2014). *El sentido de la hermenéutica*. Anthropos, Barcelona y México.
- Ortiz-Osés, A. (2003). *Amor y sentido*. Anthropos, Barcelona.

## **BIODATA**

**Luis GARAGALZA:** Es profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Colaboró en el *Diccionario de Hermenéutica* y ha publicado libros como *La interpretación de los símbolos*, *Introducción a la Hermenéutica contemporánea*, *El sentido de la Hermenéutica*.

**Michael MARDER:** Profesor de investigación en Ikerbasque adscrito al Departamento de de Filosofía de la Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros *The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium* y *Political Categories: Thinking Beyond Concepts*.

**Andrés ORTIZ-OSÉS:** Es Catedrático emérito de la Universidad Deusto. Ha colaborado con el internacional Círculo de Eranos, y es el fundador de una hermenéutica o interpretación simbólica de la cultura. Ha dirigido el *Diccionario de hermenéutica* y el *Diccionario de la existencia*, y entre sus obras figuran *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, *Cuestiones fronterizas*, *Metafísica del sentido*, *Visiones del mundo*, *Amor y sentido*, *Libro de símbolos*.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 76-82

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Álvaro B. Márquez-Fernández, mi trayecto académico. Un ejercicio de narración histórica en clave de ficción

*Álvaro B. Márquez-Fernández, My Academic Journey.*

*An Exercise of Historical Narration in the Key of Fiction*

**Gregorio VALERA-VILLEGAS**

gregvalvil@yahoo.com

Universidad Central de Venezuela; Universidad Nacional Experimental de las Artes, Caracas, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3109137>

#### RESUMEN

El presente trabajo es un ejercicio de narración histórica y, a la vez, de ficción. Escrito en primera persona del singular para pensar y escribir de otro modo, desde la razón sensible y la pasión afectiva, valga decir, en tono, acento y voz de Álvaro Fernández Márquez, porque los filósofos como él, cuando mueren, nos dejan su obra para seguir haciéndolos hablar igual y distinto a la vez.

**Palabras clave:** Álvaro Márquez-Fernández, trayecto académico, narración histórica, ficción.

#### ABSTRACT

The present work is an exercise of historical narration and, at the same time, of fiction. Written in the first person of the singular to think and write in another way, from the sensible reason and the affective passion, it is worth saying, in tone, accent and voice of Álvaro Fernández Márquez, because philosophers like him, when they die, leave us their work to continue making them speak equally and differently at the same time.

**Keywords:** Álvaro Márquez-Fernández, academic journey, historic narration, fiction.

Recibido: 14-03-2019 • Aceptado: 14-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

En una entrevista que se me hicieran, hace ya algún tiempo, para la Revista *Frónesis* de la Universidad del Zulia (LUZ), decía que: "la Filosofía no se hace en una biblioteca; ella nace frente al mundo, frente a tu entorno, frente a tu ámbito de vida y cuáles son los problemas que tú tienes que resolver. Por esto la importancia del tema heterotópico de la experiencia filosófica, pues te nutres de elementos para la reflexión y la creatividad que le imprime un carácter de originalidad a la perspectiva según la cual tú produces el momento de comprensión". Y, en efecto, así ha sido mi vida, un ejercicio continuo del filosofar, del pensar, del preguntar incesante sobre diversos asuntos como la política, la epistemología, la infancia, el lenguaje. Así fue y así siguió siendo.

Recuerdo el día en el que decidí estudiar en la universidad filosofía. "Es una locura...", me dijo alguien. No le hice caso y me inscribí para hacerlo en la Universidad del Zulia, corrían los años de la década de los setenta del siglo pasado. En ese entonces uno se inscribía directamente, no había que solicitar un cupo en el sistema universitario oficial. Tú ibas a la universidad y salías inscrito en la carrera que eligieras. ¿Que si esa era mi vocación? Para aquel entonces no lo sabía. Ni tampoco me hacía esa pregunta. Me gustó mucho lo que estudiaba, a pesar de mis diferencias con algunos profesores. Estudié mucho, intensamente, con mucha disciplina y aplicación, llegué a ser considerado un buen estudiante. De hecho, creo que sigo siendo un buen estudiante de filosofía, lo que me ha permitido ser, sin falsas modestias, un buen filósofo y un buen profesor... Recuerdo el trabajo de grado que presenté: *La concepción feuerbachiana del Hombre*. En ella me metí a fondo con las tesis del señor Ludwig Feuerbach y su antropología filosófica. Feuerbach me llevó del idealismo absoluto de Hegel al materialismo histórico de Marx. Recuerdo aquella frase tan candente de su humanismo ateo y de su crítica a la religión: "Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo fue la razón y el tercero y último, el hombre"<sup>1</sup>.

Poco después continué mi formación académica, hice mi maestría en filosofía en mi alma mater, LUZ. Y después el doctorado en la Universidad de la Sorbona París I. Corrían los días de 1993, y allá, en París, logré configurar una huerta para mis posteriores estudios académicos: hegemonía y filosofía antihegemónica, sobre la cual versó mi tesis doctoral<sup>2</sup>.

Mi trayecto académico transcurrió aparejado con el oficio de profesor universitario, desde aquella experiencia inicial de becario docente en LUZ. Podríamos decir enseñar y filosofar, filosofar y enseñar. ¡Ah, claro, se me olvidaba el oficio de editor! Editor de revistas académicas, como mi amada revista de filosofía

---

<sup>1</sup> Con base en mi trabajo de grado publiqué posteriormente el artículo: Álvaro Ballardo Márquez Fernández, "La concepción Feuerbachiana del Hombre". *Revista de Filosofía* Universidad Del Zulia, v.4-5, pp.77 - 97, 1984.

<sup>2</sup> Mi huerta filosófica y una de mis tesis desarrolladas a lo largo de un buen tiempo. En ella Antonio Gramsci ha tenido una gran influencia. Lo estudié con profusión y entrega. En 1991 realicé un trabajo de investigación, con base en él, que me permitió presentar mi trabajo de ascenso a la categoría de profesor titular en LUZ. Este trabajo lo titulé: "*Hegemonía y filosofía antihegemónica*". Este fue uno de los muchos productos de mi huerta, porque de ella ya había cosechado otros. Recuerdo que los inicios de su cultivo en el año de 1977, siendo yo un muchacho, se dieron cuando tuve la oportunidad de hacer estudios sobre epistemología y teoría política con el profesor José Zassbón, un argentino que para aquel entonces era profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de LUZ. Aquella oportunidad se me presentó en el momento de haber obtenido mi condición de becario docente, el primer becario docente, dicho sea de paso, en la historia de la Escuela de Filosofía de LUZ. Y como era de esperarse, esa experiencia investigativa, tuvo como uno de sus productos la publicación del artículo: «Antonio Gramsci: teoría y crisis del Estado». *Cuadernos de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, Vol. 3. Universidad del Zulia, 1984. Luego vinieron otros como: «Estado y poder en Gramsci», *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, N° 4-5, LUZ, Maracaibo., 1986. Y también: «Algunas consideraciones analíticas en torno al concepto de "sociedad civil" en Antonio Gramsci», *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*. Vol. 9, n° 1, enero-junio. Universidad Rafael María Baralt, Maracaibo. 2005. Esta huerta ha permitido, para mi beneplácito, que otros académicos la hayan seguido cultivando, como Zulay C. Díaz Montiel y Rafael Lárez Puche. De la profesora Zulay puedo recomendar el artículo: "La filosofía antihegemónica de Álvaro Márquez-Fernández. Un aporte a la ética latinoamericana". *Ensayo y Error Revista de Educación y Ciencias Sociales*, Año XVIII. N° 37, Caracas, 2009, pp. 182-186. Doi: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-LaFilosofiaAntihegemonicaDeAlvaroMarquezFernandez-5777144.pdf> . Y de Rafael Lárez Puche: "Álvaro Márquez-Fernández: Contrahegemonía, conciencia crítica y praxis emancipadora". *Ensayo y Error Revista de Educación y Ciencias Sociales*, Año XXVII. N° 55, Caracas, 2018, pp. 44-54. Doi: <http://revistaensayoyerror.com.ve/index.php/ree/article/view/81/84>

*Utopía y Praxis Latinoamericana*. Y libros, muchos libros editados en Venezuela y en el exterior. Quién me iba a decir que aquellos esfuerzos editoriales realizados se me iban a convertir en otro de mis oficios preferidos, editor.

Cuántas cosas, buenas quizás, se irán a continuar diciendo de mí, ahora cuando ya no estoy por estas tierras, cuando mi condición de ser temporal e histórico ha concluido. Recuerdo lo que, en una oportunidad, una persona dijo de mí, al otorgárseme la distinción de profesor emérito de LUZ: "...Márquez-Fernández es uno de los filósofos más destacados de la universidad venezolana". Le agradecí estas palabras a quien las pronunció, aunque, como siempre, las recibí con humildad y desde lo efímero de la circunstancia.



Han pasado los años de mi trayecto académico y dentro de él fueron apareciendo en mi estudio otras firmas, otros autores, otros filósofos y sus obras, otros movimientos filosóficos. Y de estos últimos puedo señalar a la filosofía de la liberación latinoamericana, en realidad mi cercanía a esta filosofía fue progresiva, poco a poco. A Enrique Dussel lo he leído con atención, así como a Rodolfo Kusch, Arturo Roig y Leopoldo Zea. Es, no hay duda, una auténtica filosofía latinoamericana, no sólo por su origen sino también por sus campos de interés y condiciones de su nacimiento. Con esta filosofía resonaron en mí, como era de esperarse, temas y asuntos como lo histórico/sociopolítico (dominación y alienación), particularmente de América Latina, como parte de la relación centro periferia (teoría de la dependencia). Y esa búsqueda incesante de la crítica al colonialismo, el imperialismo, la globalización, el racismo y el sexismo. De particular importancia fue el estudio de los discursos de la filosofía denominada eurocéntrica y norteamericana, y las responsabilidades sociopolíticas para la filosofía nustramericana o latinoamericana y su proyecto de liberación histórica. Con estas buenas influencias participe en la creación de la maestría de filosofía latinoamericana en la Universidad Católica Cecilio Acosta de Maracaibo, ella fue para mí una experiencia académica y pedagógica hermosa.

De tal manera, que puedo decir también, que coincidí en muchos aspectos con lo planteado por Dussel y su tesis de la transmodernidad, que supone su otra tesis sobre la exterioridad radical, de influencia Levinasiana. Porque más que un asunto de universalidad es necesario reafirmar la pluriversalidad, mirando un tiempo futuro desde un tiempo distendido, tal y como lo concibió Agustín de Hipona. Se trata, eso sí, de un diálogo otro, con la modernidad, distante desde luego de la denominada postmodernidad que no nos toca, que no nos corresponde. Allá Europa y su postmodernidad concebida como fase superior o como momento retrógrado con respecto a la modernidad. Bien lo decía Dussel, que la postmodernidad es una escapatoria de la modernidad. Y lo reafirmaba en aquel famoso diálogo con Vattimo, en la que él le pregunta: "¿Tú crees que en Kenia hay una situación posmoderna? No, porque es un mundo completamente distinto. Nunca pasa lo que a ti te pasa en Italia. Y esto es clave, hay que partir de nuestra exterioridad latinoamericana en diálogo crítico con la modernidad para hacer salir algo distinto".

Conviene aclarar aquí, para evitar malentendidos, que nunca fui para nada un enemigo a ultranza de la filosofía europea y norteamericana, al contrario, las estudié con mucho ahínco y detenimiento a lo largo de mi vida académica. Creo que de lo que se trata es de conocerla con profundidad, y aprovechar lo que pueda servirnos para nuestros asuntos e intereses, porque cómo puedes criticar lo que desconoces. En este tema como en otros hay que guardar distancias con el fanatismo, los extremos se tocan. Al respecto pudiera agregar, como una muestra de lo que estoy diciendo, la relación de estudio que mantuve con la obra de Hans-Georg Gadamer, el padre de la hermenéutica filosófica, especialmente con su obra fundamental *Verdad y método*. De hecho, considero a su idea de la fusión de horizontes como muy importante. Por cierto, el trasfondo hegeliano en ella es bastante claro. Ella es, sin lugar a dudas, una herramienta importante para la comprensión del pasado, de la tradición, que implica comprenderlo desde el propio horizonte de uno como lector/intérprete, dejando intervenir al presente con su propio horizonte de verdad. De la misma manera, cabe



destacar de este autor, el carácter nuclear que tiene el lenguaje en su filosofía, él es la dimensión al interior de la cual se localiza y se realiza la existencia del ser humano, en el lenguaje se manifiesta el pensamiento mismo y constituye el horizonte fundamental de la ontología hermenéutica.

Alguna vez dije en una entrevista: "...una cosa que es muy interesante para los filósofos de Latinoamérica es que nosotros queremos que se nos entienda, porque más que pensar racionalistamente, usamos la razón para crear una práctica de la experiencia del conocimiento subjetivo, en un sentido sensible, hermenéutico de la realidad; en ese momento sensible, hermenéutico de la realidad, tú recibes ese sentido y lo recreas".

Desde mi humilde vida y obra como filósofo latinoamericano, como me definí en su momento, mantuve un esfuerzo constante de escritura, de producción académica, y para ello me apoyé en el pensamiento de autores clásicos de la llamada historia de la filosofía occidental, antigua, moderna y especialmente la contemporánea, entre los que cuento a Nietzsche, Gramsci, Heidegger, Gadamer, Ortega y Gasset, Andrés Ortiz-Osés, y, mi querido maestro Antonio Pérez-Estévez. Y, claro está, en nuestros filósofos latinoamericanos, como Dussel, como Walter Kohan y su filosofía para/entre niños de influencia lipmaniana, y también en filósofos venezolanos como Simón Rodríguez, Andrés Bello, García Bacca, Juan Nuño, Ángel Capeletti, Rigoberto Lanz entre otros. El escribir, el realizar mis ejercicios filosóficos, representó para mí durante mucho tiempo un auténtico cuidado de alfarero, de artesano de la obra que producía, con mucho temor y temblor, un volver una y otra vez sobre ella. Y además, en muchas ocasiones, sentía que estaba traicionando a los autores, a los filósofos clásicos, quizás por un vicio o prejuicio aprendido en la escuela de filosofía que le cacarearon a uno durante tanto tiempo: "cuidado con tergiversar su pensamiento, cuidado al traducirlos", hasta el punto que uno salía convencido que de ellos no podía hablar libremente, y mucho menos escribir desde ellos su propio pensamiento. Finalmente, pude liberarme de esta suerte de mitos académicos y filosofar y escribir sin las trabas de la vieja y anquilosada escuela de filosofía.



"La palabra recorre a través del lenguaje, infinitos discursos comunicativos, escribí en uno de mis trabajos, y continuó. La palabra nunca es única, absoluta o abstracta, aunque, a veces, en su silencio parezca ausente. Ella siempre es un surco que nos abre a la vida del sentido. Toda palabra es, entonces, apertura y acción expresiva, comunicativa. Ésa es su forma de hablar, porque se convierte en escritura y verbo dialogante (de cualquier signo o icono, por simple que sea su grafía o forma), para dar a luz ese cuerpo visual y auditivo con el que se descubre frente a así y a los otros que son sus receptores, sus audio-escuchas, video-escuchas, radio-escuchas, tele-escuchas... fono-escuchas. Es en el escuchar la(s) palabra(s) de unos y otros, donde el ser de la realidad se hace posible para todos. Aprender a escuchar es aprender a vivir de y con la(s) palabra(s), que son las que nos hablan con todas las razones de los sentidos".<sup>3</sup> Este párrafo forma parte de un trabajo mayor publicado hace ya algún tiempo, en él destacamos la relación del escuchar con la palabra oral, con el aprender a escuchar especialmente en los días que corren en los que pareciera que escuchar al otro es *démodé*. El arte de escuchar es tan importante en la formación en general y en la escuela en particular, en la que la lección magistral se ha satanizado injustamente. Escuchar al otro porque puede tener la razón, es, siguiendo a Gadamer, imprescindible si asumimos una ética de la alteridad, del reconocimiento, y también en una episteme que trascienda la logocentricidad del pensamiento anclado en el neopositivismo. Vale aquí citar lo que en un estudio sostuve, en él afirmé que: "...la pasión racional es una búsqueda suprema por el dominio de la logocentricidad del pensamiento, es decir, la univocidad de un pensar puro acerca de la fenomenología de la existencia. De algún modo evoca lo estático, inerte, inmóvil, en su intento por dejar fuera de la realidad el orden dialéctico de la contradicción. Es más, tal pasión racional es

<sup>3</sup> Álvaro Márquez-Fernández. La escucha: el valor de la palabra hablada. En Gregorio Valera-Villegas, Gladys Madriz y Arleny Carpio (Eds.) Entre filosofía y filosofar. Pensamiento, infancia y ciudadanía. Caracas, coedición del CDCHT de la UNESR y Ensayo y Error Investigadores Asociados, 2009, pp.555-566.

consecuencia del universalismo cientificista que presupone la objetividad del conocimiento como el principio superior de la identidad entre sujeto y objeto. El racionalismo de la pasión racional, reduce y enmarca las totalidades complejas de la realidad a unidades indivisibles a la vez que fragmentadas, con lo que se evita cualquier posible movimiento asistemático de co-relacionalidad con respecto al orden del sistema jerárquico que le sirve de ley. Es la imposición del poder de la racionalidad que se instaura desde la pasión necesariamente humana por el ejercicio del poder que evita la puesta en crítica de los medios de ese poder en relación con sus fines. Sobre todo al asociarse cada vez más, los usos del poder de la razón en un total descompromiso con el orden práctico de la razón"<sup>4</sup>.

Esta larga cita me hace pensar, una vez más, en la racionalidad instrumental medios fines que tanto criticara la Escuela de Frankfurt, y dentro de ella, filósofos como Marcuse, Horkheimer, Adorno, Fromm y, claro está, Habermas. Una razón, una racionalidad, afincada en una lógica formal, un razonar abstracto congelado en el tiempo, que hizo de principios como la no contradicción y la identidad el *leit motiv* de su discurso. Olvidándose con ello del legado de la dialéctica hegeliana que hace de la contradicción su motor y dinámica de su desarrollo y del proceso histórico, y en la que ambos principios, no negados por ella, están subsumidos en ella como la semilla en el fruto. En este estudio al que estoy haciendo referencia, en un camino que va de la razón sensible a la pasión afectiva, señalaba reafirmando una racionalidad otra, distinta, lo siguiente: "Pensar a través de la razón y razonar a través de los sentidos sensibles, implica, pues, otro tipo de racionalidad que nos es la de las deducciones-reducciones logicistas de la experiencia objetiva del conocimiento. Este otro tipo de razón que bien puede considerarse como "sensible" se atribuye la comprensión del sentido desde la perspectiva estética de sus connotaciones. O sea, es una racionalidad, al decir de Ortiz-Osés, propia de la hermenéutica simbólica que considera la sensorialidad de los sentidos la fuente de la comprensión del contexto del sentido a través de los símbolos e imágenes artísticas. Esta especie u orden de los sentidos de la sensibilidad, nos permiten descubrir el mundo de las sensaciones como experiencias del pensar que se organizan cognitivamente como voliciones, valencias, del sujeto de la experiencia que es capaz de abrirse a su presencia motivacional y expectante. Será, pues, tarea de la "razón sensible" crear las posibilidades de gusto y placer por la vida a partir del reconocimiento e identidad de los sujetos frente al mundo sensorial e imaginario del que forman parte"<sup>5</sup>.

En un texto que escribí, en una especie de ejercicio de aforismos, decía a este respecto: "De la prosa y la metáfora, del verbo y el cuerpo, se crea y hace la filosofía en su vivencia existencial. Eso es la vida porque el vivir es actuar por los sentidos y es el saber por la razón. No siempre se aprehende con las palabras la vida, porque más que hablar y escribir con las palabras, la muerte nunca pierde sus enigmas y secretos. Tan sólo nos percibimos en el tiempo porque creemos estar vivos y sin saber cómo, buscamos el sentido de vivir

<sup>4</sup> Álvaro Márquez-Fernández. De la razón sensible a la pasión afectiva. En Gregorio Valera-Villegas, Gladys Madriz y Arleny Carpio (Eds.) *Formación de la sensibilidad. Filosofía, arte, pedagogía*. Caracas, coedición del Decanato de Postgrado de la UNESR y del Grupo de Estudios de Filosofía, Infancia y Educación de la UNESR, 2011, pp.33-46. En este mismo orden de ideas me atrevo a hacer otra cita de otro trabajo mío que creo que guarda relación con este asunto, leamos: "La Modernidad centraliza el uso de la fuerza a través de las formas políticas de la razón instrumental o monológica. Una de ellas es la del Estado: ente de poder que sirve de residencia a la fuerza coactiva en su sentido implícito; y, consensual, en su sentido explícito. Es lo que Gramsci considera el rol de la hegemonía del Estado en la sociedad civil. Otra es el dominio discursivo de la palabra y sus roles comunicativos, con la finalidad de restringir los diversos tiempos vivenciales donde se desarrollan los discursos contrahegemónicos de la resistencia o liberación. Este escenario genera unas historias de vida donde la intersubjetividad y la alteridad de los seres humanos, necesarias para potenciar una convivencia más cónsona con principios de igualdad y justicia, son cada vez más, alienadas por el poder mediático y simbólico de la violencia que caracteriza a la sociedad neoliberal y globalizante. Se requiere, entonces, de una utopía dialogal para enfrentar esta situación de opresión de convivencia del nosotros que se requiere para repensar los nuevos roles de Derechos Humanos más dialógicos y emancipadores". Álvaro Márquez -Fernández. Espacio vivencial y tiempo de las normas, política, libertad convivencial, utopía dialogal y Derechos Humanos. En Gregorio Valera-Villegas, Gladys Madriz (Eds.) *Filosofías de la política y del terrorismo. Perspectivas y debates*. Caracas, coedición del Núcleo de Estudios de Filosofías e Infancias (NEFI - UERJ) y Ediciones Del Solar, 2017, pp.43-71.

<sup>5</sup> Álvaro Márquez-Fernández. De la razón sensible a la pasión afectiva..., p.40.

desde un origen que debería liberar nuestro destino”.<sup>6</sup> Es un texto que apuesta a una inteligencia sentipensante, parafraseando a Xubiri, a una razón sensible a una pasión afectiva que traspasa la racionalidad fría y abstracta del pensamiento científico positivo y de racionalidad formal y abstracta con ambiciones universalistas y totalitarias, ese que la propia obra de Gadamer, *Verdad y método*, es una respuesta crítica y alternativa para las ciencias del espíritu.



Nunca me había atrevido a hacer un autorretrato hasta que por fin me decidí hacerlo. Se los presentaré a continuación. Debo decirles que me pinté con palabras, con apenas algunos rasgos de prosopografía y casi nada de etopeya<sup>7</sup>. No me resultó una tarea fácil pero finalmente lo hice. Mi rostro era uno y múltiple a la vez, una cara que se continuaba en una calvicie abierta y ancha. ¡Ah mundo, como extrañé mi cabello de aquellos días en la Escuela de Filosofía! Se fue cayendo con el paso de los días, de los años, hasta que un día me miré apenas al espejo y me dije soy otro siendo el mismo. Y ahí estaba frente a mi rostro de aquel momento, dibujándome desde ese “sí mismo como otro” del maestro Ricoeur. Ya era, desde luego, aquel muchacho universitario enamorado, que nunca se consideró buen mozo a pesar de que mis compañeras de estudios me lo hacían creer, que pasaba horas y días en la biblioteca en batalla campal con los clásicos griegos para entenderlos, para hacer que me ayudarán a pensar de otro modo. La barba me fue cambiando de color, fue destiñéndose hasta hacerse completamente blanca, a tono con mis inamovibles lentes de miope, y mis ojos claros sin abandonar nunca la juventud a pesar del crecimiento de los años. No sabía, o mejor, no estaba seguro, si la expresión que tenía en aquel momento de mi autorretrato la había sabido transmitir. Por eso, opté, como lo hacían los artistas en el Renacimiento, por autorretratarme dentro de un gran cuadro para reafirmar quién era, para reafirmar mi autoría. Creo que ese cuadro ya lo boceté, en todas las líneas que acompañan este escrito, lo he bosquejado. Sólo le dejaré al lector algunas otras líneas con la esperanza de que me reconozca ahora cuando ya no estoy, cuando ya me he ido para siempre.

Vinieron a mi memoria y en mi ayuda de autorretratista el fragmento de un texto homenaje póstumo que escribí a uno de mis grandes maestros en la Escuela de Filosofía de LUZ: ... Son muchos años cuando uno los cuenta de uno en uno con el deseo reprimido de revivirlos; sin embargo, no parece tan extenso el tiempo de la memoria cuando los sentimientos despiertan de otra manera mientras contemplamos la última hora de la tarde<sup>8</sup>... Y dentro de ese marco de mi autorretrato llegaron a mi mente unas palabras que escribí para un amigo filósofo: ...Nunca renunció al derecho natural y humano para estar vivo y de asumir su yo desde el encuentro con el otro. Mientras más vivió, más fue su deseo contemplativo, místico, filosófico, de amar la vida en su propia libertad. Sospecho que la recibió un día tropical, porque desde entonces participó de su despedida, hasta el último día, con honor y lucidez. Así vivió, para descubrir todas sus potencialidades<sup>9</sup>.

Y seguí en mi autorretrato, leí a continuación unos versos míos que creo que me vinieron al pelo:

Un día del presente....

El ángel de las profecías regresa con su vuelo hacia el ocaso.

Mientras que otra cruz de madera resplandece de fe

<sup>6</sup> Álvaro Márquez-Fernández. De la inmanencia temporal de la existencia (Prolegómenos para un vivir las ausencias). En Gregorio Valera-Villegas, Gladys Madriz (Eds.) *Filosofías del buen vivir, del mal vivir y otros ensayos*. Caracas, coedición del Fondo Editorial Fundarte y Ediciones Del Solar, 2012, pp.267-274.

<sup>7</sup> Sólo diré de mí que he sido una persona de un carácter reservado, rayando muchas veces en la timidez. Ello ha hecho pensar a algunos amigos que soy un poco misterioso. Y quizás lo sea un poco. Eso sí, un hombre de palabra dada y firme, y leal en la amistad y en el amor.

<sup>8</sup> Álvaro Márquez Fernández. Antonio Pérez- Estévez. El obrar práctico de un maestro. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Año 13. N° 41, 2008.

<sup>9</sup> Álvaro Márquez Fernández. Alberto Wagner de Reyna. In memoriam (1925-2006). *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Año 11. N° 34, 2006.

ante el enigma de su mirada.  
 Bien sabe ese Ángel que cada día que pasa  
 alguien espera por el secreto que guarda la noche en sus silencios.  
 Y mientras que el silencio se escucha;  
 la voz de todas las voces;  
 el verbo de todas las palabras;  
 se anuncian para recibir en su más allá,  
 aquel soplo de aire frío y calor de tierra, que en ese cuerpo de vida fue  
 esperanza y desafío,  
 templanza y promesa, amor y destino.  
 Porque todo lo que la vida nos concede es su recuerdo:  
 esta memoria que hiere y nunca olvida,  
 porque para el corazón el presente es un tiempo sin adiós....<sup>10</sup>

Y para cerrar este autorretrato, leí esta especie de aforismo que una vez escribiera: "El tiempo se despiden... como las olas que mueren en la orilla de la playa. En su último adiós lanza su eco a la luna como una centella. También, a veces, percibimos la despedida del arco iris después de las lluvias de verano: se alza más alto y lejos a la mirada, y se disipa y evapora como las gotas del agua de manantial sobre el calor de las rocas... Y así danzan los seres y las almas de este mundo: nacen para partir, no importan las esperas de cualquier partida. Al final, se despiden y se marchan a paso de gacela o de gaviota por las sabanas cobrizas y los mares de algas... con el olor a barro y arcilla. También con la angustia de quien escapa herido por el dardo de quien dispara a la sombra de la selva nocturna. A todos nos toca el tiempo, sin importar dónde estemos y por qué... Se cuela como el aire y el fuego por entre las palmeras y a través del humo de los fantasmas que se forman en la hoguera... Es el tiempo de todos los tiempos, uno y ninguno, sin quien no es posible la conciencia de este presente o el olvido del ayer, o la promesa del mañana... Siempre la muerte, nos recuerda nuestra despedida del tiempo"<sup>11</sup>.

## BIODATA

**Gregorio VALERA-VILLEGAS:** Profesor titular de filosofía de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Nacional Experimental de las Artes. Realizó estudios de: educación y ciencias sociales en Universidad de Carabobo, Valencia – Venezuela; de filosofía y de doctorado en Filosofía de la Educación en la Universidad Central de Venezuela. Estudios postdoctorales en filosofía de la educación en la Universidad de Barcelona, España. Ha sido investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Miembro del Programa de Promoción del Investigador (PPI-3) del Ministerio de Ciencia y Tecnología. Miembro del Programa de Estímulo a la Investigación y la Innovación (PEII Nivel C) del Ministerio del Poder Popular para la Ciencia, Tecnología.

<sup>10</sup> Álvaro Márquez-Fernández. De la inmanencia temporal de la existencia (Prolegómenos para un vivir las ausencias) ..., p.268.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, pp.270-271. Álvaro Márquez-Fernández (Maracaibo, 1952- ). Falta el año de la derecha del entre paréntesis que me hace un ser temporal e histórico, un ser de finitud, para este autorretrato. Sólo un detalle, ya ese año llegó y también el lugar, escribámoslo así entonces: (Maracaibo, 1952- Maracaibo, 2018). "Siempre la muerte, nos recuerda nuestra despedida del tiempo".



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 83-99  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

## El Twitter de Paulo Freire. Resignificaciones y horizontes de la educación desde 'Pensar con los sentimientos'

*Paulo Freire's Twitter. Presen -Day Education Redefinitions and Horizons of Education Since 'Pensar con los Sentimientos'*

Marc PALLARÉS PIQUER

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5767-6894>

[pallarem@uji.es](mailto:pallarem@uji.es)

Universidad Jaume I de Castellón, España

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3109363>

## RESUMEN

Se presentan algunos de los debates que laten en la educación actual. Se ha recurrido a fragmentos de la obra de Freire menores a 140 caracteres, que, anunciados en forma de twits, nos ayuden a analizar significativamente diferentes cuestiones socio-educativas actuales. Se han contrastado con el contenido de la obra del filósofo Álvaro B. Márquez-Fernández *Pensar con los sentimientos*. A raíz de cuestionar la exigencia asignada a la educación de convertirse en una especie de placenta social, a partir de concebir la esperanza como algo que funciona como forma de acompañamiento de supuestos pedagógicos reconstructivos y a la estela del reclamo de la consciencia de nuestra sensibilidad para asignar afectos a la vida y a nuestra experiencia (para aprender a convivir mediante razonamientos y sentimientos), la aproximación al legado de estos dos autores nos han permitido presentar pautas y procesos que proporcionan oportunidades de autoconstrucción y también evidenciar la necesidad de reclamar una pedagogía que no eluda la reflexión sobre el sujeto de la educación

**Palabras clave:** Educación; Freire, Álvaro B. Márquez-Fernández, filosofía de la educación; estructura social, nuevas tecnologías.

## ABSTRACT

This article presents some of the debates surrounding current education. It has been used fragments of the work of Freire less than 140 characters, which, announced in the form of twits, help us to analyze significantly different current socio-educational issues. They have been contrasted with the content of the work of the philosopher Álvaro Márquez-Fernández *Pensar con los sentimientos*. As a result of questioning the demand assigned to education to become a kind of social placenta, from conceiving hope as something that works as a way to support reconstructive pedagogical assumptions, and as a result of the claim of the conscience of our sensitivity to assign affections to life and our experience (to learn to coexist through reasoning and feelings), the approach to the legacy of these two authors has allowed us to present guidelines and processes that provide opportunities for self-construction and also demonstrate the need to claim a pedagogy that does not evade reflection on the subject of education.

**Keywords:** Education; Freire, Álvaro B. Márquez-Fernández, philosophy of education; social structure, new technologies.

Recibido: 04-03-2019 • Aceptado: 20-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

*Aprender a pensar acerca de lo que sentimos  
es lo que hace posible aprender a razonar  
desde lo sentimental. Se trata de hacernos  
incluyentes en este espacio de la existencia sensible  
que es consustancial a la Vida y que no puede  
quedar restringido a través del control  
racional de las emociones y los afectos.*

Álvaro B. Márquez-Fernández

## INTRODUCCIÓN

Desde que hace algunos años Twitter se consolidó como vehículo de comunicación social comenzó a regular aspectos de nuestra vida tales como los campos simbólicos del pensamiento o la creatividad (Márquez-Fernández: 2015). También reestructuró alguno de los pilares sociológicos y comunicativos, ya que hizo posible que los antiguos receptores de información se convirtieran también en productores y transmisores. De esta manera, cuando un tweet pone en contacto a una cantidad indefinida de personas, se establece una semiótica del sentido (Fabbri: 2004) en la que quien escribe y el tweet termina por emitir un mensaje que queda determinado por el peso simbólico de los signos.

La eficacia comunicativa de un tweet no radica tanto en la agudeza por sí misma (definida por Lichtenberg como “lente de aumento”<sup>1</sup>) como sí en la posibilidad de que esta agudeza se ponga al servicio de la reflexión. Un tweet transmite un mínimo de sonido con un máximo de sentido. Aunque su fuerza comunicativa sea consecuencia de la elocuencia, la entidad (comunicativa) procede de la carga alusiva: la connotación expresiva de un tweet viene tanto de lo que queda escrito en sus limitados caracteres como de aquello que lo inspira (en cierta manera, ya nos lo dijo Marco Aurelio hace muchos siglos: “Que la afectación no maquille tu reflexión”).

A raíz de lo expuesto, se van a extraer fragmentos de la obra de Paulo Freire menores a 140 caracteres, para que, en el presente artículo, tomen forma de tweets. También queremos rendir homenaje al filósofo Álvaro Márquez-Fernández, que nos dejó recientemente, por eso se va a recorrer a la excelsa *Pensar los sentimientos*, imprescindible obra del filósofo venezolano, para derivar hacia estados valorativos todo aquello aportado por ambos autores.

La selección y el contraste quedan justificados porque, a pesar de los años transcurridos desde el deceso de Freire, ocurrido en 1997, conviene tener presente que:

Algunos conceptos freireanos son básicos para intentar comprender su relevancia en la actualidad (...): la cultura, el diálogo, el método de alfabetización, la disyuntiva opresora/oprimido, los procesos de concientización y el educador (Villegas: 2016, p. 88).

Se trata, por lo tanto, de una selección de fragmentos que es fruto de una revisión hermenéutica de la obra de Freire. Concebiremos la hermenéutica como la capacidad para interpretar un texto, para comprenderlo, para situarlo en contexto, para entender al autor/-a y a sus intenciones (García Bravo y Martín Sánchez: 2013). Así, se propone hacer uso de la interpretación como herramienta intelectual para generar explicación y, por lo tanto, facilitamos que “la hermenéutica entre a jugar un papel central como método de indagación y pesquisa cualitativa para producir comprensión en las ciencias humanas” (Martín Sánchez: 2014, pp. 86-87).

---

<sup>1</sup> Citado en Recas (2015).

Así pues, el uso de la hermenéutica queda justificado porque la selección de los fragmentos de la obra de Freire que aparezcan en este artículo se aproximarán a la producción del sentido analítico que proponíamos desde estas mismas páginas; todo ello con el objetivo de que la hermenéutica pase a ser una herramienta al servicio de las ciencias sociales que sugiera y determine, fenomenológicamente, la comprensión de los textos como una preestructura ontológica, que, además, tras el contraste con *Pensar con los sentimientos*, devendrá un saber con fondo y forma y concomitante a las propuestas metodológicas que cada disciplina (de las que conforman las ciencias sociales) establezca<sup>2</sup>.

Aprovechando la apelación de Freire a la reflexión, a la conciencia, a la deliberación y al debate (Pallarès Piquer: 2014), y sustentando todo ello en la concepción pedagógica de Álvaro Márquez-Fernández que entiende que “enseñar a través de la pedagogía solo es posible si quien enseña lo hace desde la praxis personal y subjetiva de que quien enseña no enseña lo aprendido, sino que enseña una experiencia para aprender” (2014, pp. 124-125), utilizaremos los fragmentos (en forma de twits<sup>3</sup>) de la obra de Paulo Freire con la finalidad de sugerir “escenarios y situaciones de forma que se conviertan en facilitadores de encuentros, suscitadores de interacción social, catalizadores en suma de procesos que proporcionen al sujeto oportunidades de autoconstrucción” (García de Dujo y Mínguez: 2011, p. 274).

Al fin y al cabo, el legado de Freire nos facilita el acceso a la autoconciencia, hecho que permite a la pedagogía sugerir claves para reconstruir procesos; en este sentido, el hecho de “pensar con la razón” refuerza la significación de la experiencia de aprendizaje para poder guiar a quien aprende (el aprendiz) en su camino tenaz hacia la búsqueda de todos aquellas manifestaciones de la realidad que puedan ser exploradas y reestructuradas como conocimientos y/o saberes (Márquez-Fernández: 2014).

Lo descrito por Freire en otros contextos (pasados) y lo redactado por Álvaro Márquez-Fernández más recientemente, en *Pensar los sentimientos*, nos servirá para concertar distintas experiencias sociales y para presentar referencias que trasciendan a aquellos marcos de contextualización inmediatos, núcleo de algunos de los debates educativos de esta época en la que vivimos, conformada por un presente efímero en el que, a menudo, quemamos el tiempo para convertirlo en seguida en otra cosa, sin que ello implique necesariamente que seamos capaces de vincular este presente con la sinuosidad de gran parte de las facticidades históricas que nos acompañan.

## 1. EDUCACIÓN, HUMANISMO CIENTÍFICO Y CONCIENTIZACIÓN

Decía Schopenhauer que la “la vida es un negocio que no cubre gastos”. En esta vida, algo tan importante como la educación tiene la misión de transmitir saberes y contenidos preestablecidos curricularmente, así como canalizar (positivamente) las ondas de la vida del alumnado. La educación, continente sin límites, espacio de desplazamiento<sup>4</sup>, prurito social y lugar de compromiso con la memoria<sup>5</sup> (Esteve: 2010), en las sociedades actuales se concreta en una serie de etapas (primaria, secundaria, ciclos formativos, universitaria,

---

<sup>2</sup> Si esto es posible es porque, a partir de Heidegger, la hermenéutica se empezó a entender como algo que se podía encontrar al margen tanto de su consideración como conjunto de reglas para la interpretación como de su condición de soporte metodológico de las ciencias humanas (Bodei: 2001).

<sup>3</sup> En este sentido, aunque 140 caracteres puedan parecer pocos, como señala Besalú (2010, p. 263) Freire siempre sintió la necesidad de “dar un significado real a las palabras, lejos de la grandilocuencia y de la vacuidad. Las palabras deben referirse a realidades conocidas, próximas o lejanas”.

<sup>4</sup> En consonancia con Garcés (2015), consideramos que la educación es el inicio de un “desplazamiento”, un punto de inflexión hacia un exterior que nos (pre)dispone a alejarnos incluso de nosotros mismos.

<sup>5</sup> En su excelsa *Pasión Intacta*, Steiner asegura que “la atrofia de la memoria es el rasgo dominante de la educación y la cultura de la mitad y las postrimerías del siglo XX” (1997, p. 38).

etc.) que buscan transmitir todo aquello que se considera irrenunciable y necesario para la existencia de la ciudadanía de cada momento (Del Dujo y Minguéz: 2011).

Las interpretaciones que podemos desarrollar acerca del *hecho educativo* son muy diversas, pero eso no implica "que todas sean apropiadas, ni tan solo buenas en un sentido ético y moral" (Martínez, Esteban, Jover y Payá: 2016, 19); porque la educación es una acción, pero también es un efecto (Wester: 2008). En este sentido, cualquier enfoque metodológico que ambicione aproximarse a la racionalidad pedagógica entenderá la educación como un conjunto de procesos intencionados cuya acción pedagógica es concebida como un *hacer*, no como un *pensar*, porque hablamos de actuar en contextos sociales y educativos determinados (Martín: 2013). Por eso la educación asigna preponderancia a la realidad, inherente a sus objetos de conocimiento (Riveiro, Latorre y Blanco: 2018), y debe exigir a la(s) ciencia(s) que la analiza(n) condicionantes basados en una acción que "invite a conocer, a interactuar unos sujetos con otros; [educar] es reflexionar sobre el aquí y el ahora, sobre el ser y estar en el mundo" (Martín: 2013, p. 81).

La educación es, pues, un acontecimiento concreto, una realidad práctica; el enfoque metodológico de la concepción educativa de Freire habitualmente es enmarcado dentro de la dialéctica<sup>6</sup> que se basa en la relación biunívoca "teoría-praxis". En este sentido, estas palabras resultan significativas:

Esta caracterización es válida hasta un cierto punto, principalmente por lo que concierne a su modelo de pedagogía radical y a la concepción de la búsqueda-acción participativa. Pero este ideal regulador de unidad entre teoría y práctica no puede aplicarse directamente como base para evaluar todas las formas de investigación social. Este modelo teórico-práctico tiene que enmarcarse, por lo tanto, en una concepción histórica más amplia de las ciencias sociales. Orientación que él nombró a veces como humanismo científico (Allen y Torres: 2003, p. 106).

En las palabras que veremos a continuación, y que podrían adoptar la forma de un twit, Freire argumentó que, para aquellas personas que acometen la acción cultural con la mirada focalizada en la libertad:

«La ciencia es el instrumento indispensable para denunciar los mitos creados por la derecha, y la filosofía es la matriz de la proclamación de una nueva realidad» (Freire: 1975, p. 20).

Siguiendo este hilo, Álvaro Márquez-Fernández concibe la filosofía como una experiencia racional creada a partir de la intersección circunscrita entre la realidad y nuestras ideas sobre ella, hecho que le porta a aseverar que "de esa relación fenomenológica entre la presencia-apariencia y la presencia-ausencia de los objetos e ideas de la realidad, surge la filosofía como experiencia racional del pensamiento" (2014: pp. 71-72).

En consecuencia, y haciendo confluir lo escrito por Freire y por Álvaro Márquez, podemos aceptar a la filosofía como metodología de la historiografía y a la ciencia como eje canalizador de lo universal concreto (y presente en todo acontecimiento [Santos: 2012]). A través de ambas, disponemos de la capacidad para asimilar el sentido de la educación, entendida como la conciencia de la necesidad, esto es, el escenario de las posibilidades reales del actuar, y reservamos a la antropología filosófica la finalidad de ofrecer ejemplos de "existir humano" que colaboren con la tarea de comprensión de la educación (Gómez, Gallo y Planella: 2018).

<sup>6</sup> Afirma Freire (1974, p. 90) que "[...] el diálogo no puede existir sin un amor profundo por el mundo y por los hombres. Nombrar al mundo, que es un acto de creación y de re-creación, no es posible sin estar impregnado de amor. El amor es, al mismo tiempo, el fundamento del diálogo y el diálogo mismo... el amor es compromiso hacia los demás hombres". Esta (re)valorización de la dialéctica ha servido como punto de inflexión de postulados pedagógicos que forjan teorías educativas que tienen como finalidad nuclear "Lograr acercar [a profesorado y alumnado] a una negociación que aproxime al estudiante al saber formal académico que responde a estándares o teorías universales. A esto se le conoce como hermenéutica-dialógica" (Jiménez, 2015, p. 649).



A partir de la posibilidad de conversión de *cualquier cosa o hecho* en conocimiento, asimilando gran parte de lo que se agita en nuestro interior (pero también en el mundo), la educación nos prepara para realizarnos (Ballesta y Céspedes: 2016), es decir, para que cada persona sea capaz de crear su historia en función de unos condicionantes que Weber explicó que marcan nuestra ética de la vocación. Hablamos de una vocación que, en pleno siglo XXI, viene condicionada por el hecho de que las personas:

Buscan aprender más allá de las instituciones responsables de la formación de individuos. [...] Se tiene la posibilidad de tomar parte en colectivos ciudadanos que les permiten acceso directo, sencillo y práctico al conocimiento (Zaldívar y Laudo: 2017, p. 41).

A pesar de que Freire no desarrolló unos postulados filosóficos exhaustivos de las ciencias humanas o sociales (Allen y Torres: 2003), retomó el interés de Goldmann por conocer la vía a partir de la cual las estructuras sociales generan posibilidades para la conformación de nuevas maneras de conciencia. En base a este enfoque estructuralista histórico, hay un conjunto de cuestiones a las que Freire puede considerar como “verificables objetivamente” (las relaciones opresor-oprimido, la estructura de las desigualdades, etc.). Sin embargo, su interés se centró en resituar al estructuralismo histórico en el marco de la idiosincrasia de la práctica, lo que le exigió llevar a cabo un análisis más profundo de la acción participativa. Allen y Torres (2003, p. 98) evidencian un ejemplo concreto cuando explican que Freire puso en duda “los proyectos de extensión rural en los que los agrónomos tratan de imponer soluciones tecnocráticas a los campesinos. El resultado es una forma de mesianismo tecnológico (...) que desemboca en una forma mecánica de modernización que ilustra que las técnicas no son neutrales”.

En contextos como este, la ciencia social acaba convirtiéndose en una vía de “invasión cultural”, y, a tenor de ello, Freire afirma que:

«Los invasores hacen uso de las ciencias sociales, la tecnología y las ciencias físicas para mejorar y pulir su acción» (Freire: 1985, p. 151).

Así, no hay ninguna disciplina basada en la conducta que pueda asimilar significativamente la comprensión de la dialéctica de las relaciones «ser humano-mundo» (Pippin, 1997) ni que pueda prever (ni siquiera aceptar) la posibilidad de la concientización<sup>7</sup>, circunstancia que se pone de manifiesto en este mensaje en forma de *tweet* tan explícito como, al mismo tiempo, demoledor:

«La concientización es viable tan solo porque la conciencia del hombre, aunque esté condicionada, es capaz de reconocer que lo está» (Freire: 1975, p. 30).

De esta manera, podemos sugerir que será difícil que una nueva tecnología pueda afianzarse como soporte social si no va acompañada de una transformación cultural y de un conjunto de acciones en el campo de la cultura popular (Pallarès Piquer, Chiva, Cabero y Caro: 2018).

En Freire, el Humanismo científico y la concientización forjan el acontecimiento<sup>8</sup> como pliegue de lo real (Pallarès Piquer: 2018), es decir, como una especie de fisura de lo ideal, como una discontinuidad o como

---

<sup>7</sup> La concientización es “el proceso por el cual (...) el sujeto encuentra la capacidad para detectar. En términos críticos, la unidad dialéctica entre uno mismo y su entorno. Por eso reafirmamos que no hay concientización fuera de la praxis, fuera de la unidad entre teoría y práctica y entre reflexión y acción” (Freire: 1990, p. 160). Consideramos necesario recordar que los procesos desarrollados a través de la concientización no son meramente cognitivos (formas de percepción estructural), también tienen un componente ético. Se trata, como muy bien explica Sullivan (1990), de una conciencia dual que intenta adaptarse a aquellas funciones que se le han concedido.

<sup>8</sup> En cierta manera, cuando Alvaro Márquez-Fernández afirma que “el pensamiento es para el pensar el acontecimiento, el arribar al campo de las ideas que reflexionamos simbólicamente, a través del código de los signos concretos” (2014: p. 119) está confiriendo al pensamiento un estatus de antesala de las ideas, que serán las que después regularán las transiciones hacia las formas postconvencionales de pensamiento y desplegarán aplicaciones existenciales, que se

un marco de actuación que tiene la posibilidad de canalizar el sentido, los anhelos, los intereses y la evolución cognitiva de los individuos desde las diferentes estrategias de la acción educativa misma.

Un acontecimiento educativo es una exposición que no fija condiciones a lo que está por venir ni a *quien* pueda llegar, y que tampoco no se debe domeñar ante las adversidades, por eso “una educación con sentido ético ha de esforzarse en fortalecer vínculos con todos los seres humanos y con las condiciones ambientales que hacen posible una vida más digna” (García del Dujo y Mínguez: 2011, p. 269).

A raíz de esta demanda de vinculación con *los otros*, bajo el choque *de* y *con* la realidad y bajo el paraguas de los sueños en forma de contextos “ideales” (sueños muy presentes en congresos y debates educativos internacionales que se llevan a cabo en la actualidad), despuntan algunos obstáculos (Pallarès Piquer: 2019), hablamos de adversidades que a menudo impiden que las demandas de *mejoras* en los sistemas educativos tengan en cuenta aquello que Philip Roth llamó “el imposible control de las cosas reales”. Para evitar este inquietante intento multiforme de someter el conjunto de los fenómenos sociales a la hegemonía de la educación (y a un conjunto de preceptos supuestamente incuestionables), Freire ya nos avanzó que:

«El investigador crítico tiene que saber querer la verdad de la realidad y no adaptar la realidad a su propia verdad» (Freire: 1978, p. 70).

La educación y muchos de los debates que esta suscita necesitan de circunspección; la educación nos confiere (o, por lo menos, nos debería conferir) la posibilidad de salir de nosotros mismos y de habitar otras conciencias. Algunos de sus principales problemáticas (la inclusión escolar, el absentismo, la falta de recursos para afrontar las necesidades específicas de una parte del alumnado, la adaptación de las nuevas tecnologías, etc.) se instalan continuamente en el centro y terminan condicionan el desarrollo de su día a día (Varona: 2016), por eso la pedagogía necesita explorar aquello que se (nos) escapa “al control”; la demanda de contextos educativos ideales que nos llegan desde diferentes foros, en cambio, lo que hace es negarlo; la pedagogía constata la pluralidad, pero la demanda de contextos ideales la conjura; la pedagogía enseña la moderación, la demanda de contextos utópicos donde desplegar una educación ideal sugiere una cierta desmesura; la pedagogía tiene que ver con la atención, la demanda de contextos ideales deviene una fuente de deseo; la pedagogía debe dirigirse hacia un conjunto de proyectos humanos y tiene que insertarse en ellos (Valladares: 2017); la propuesta de instauración de contextos irreales, en cambio, otorga al campo de la educación unas exigencias “de protección” similares a las de la placenta, puesto que pretenden aunar y condicionar las experiencias del pensamiento y su creatividad a (supuestos) paradigmas que funcionan como nexos sistémicos de totalidades absolutas.

Estas exigencias de protección (a las que hemos llamado, en el párrafo anterior, “placenta”) perciben la acción del aprendizaje como un resultado sumatorio incapaz de integrarse en los complejos procesos que derivan del análisis de la conciencia racional (Márquez-Fernández: 2017), y no tienen en cuenta que, en educación, no todo se reduce a la condición humana, a la sucesión de códigos culturales o a la variedad de formas sociales (Fuentes y Calderín: 2017); se hace necesario contar también con las acciones humanas y con sus desvanecimientos en la inercia de los hechos (Herazo, Valencia y Benjumea: 2018). Y también necesitamos prestar atención a *algo* que, en realidad, se encuentra fuera de la jurisdicción de la praxis y del sentido práctico de un quehacer educativo que, en cierta manera, embota cada vez que queda reducido a una manifestación sociocultural instrumental cuya (única) función es la búsqueda de la verdad (o cuyas formas de representación se limitan a recursos y energías doblegadas a la mera utilidad humana, ya que, en plena era digital, a menudo se pretende que este quehacer educativo ofrezca al alumnado actual todas las posibilidades latentes en la trascendencia [Cañadas, Castejón y Santos: 2018]).

## 2. UNA RESIGNIFICACIÓN NECESARIA: DISPENSAR A LA EDUCACIÓN DE SU FUNCIÓN DE PLACENTA

Vivimos unos tiempos en los que la transmisión del saber pluraliza las fuentes de las que “bebe” el quehacer educativo, una época en la que se asigna a la educación la obligación de solucionar (o, por lo menos, de minimizar) gran parte de las problemáticas sociales: la escuela como solución a (casi) todos los “males”. Actuando con este elevado nivel de exigencia, en ocasiones no se tiene en cuenta que toda realidad es como un holograma en cuyos eslabones hay copias del modelo de fluctuación del todo (Pribram: 1991), esto es, se ignora que en el campo educativo estas actitudes exigentes terminan rechazando algunas alternativas y oposiciones entre lo uno y lo múltiple, entre acción y contradicción –categorías nucleares en la dialéctica de autores como Platón o Hegel.

Cuando hay que afrontar reformas en los sistemas educativos o cuando en un contexto muy concreto se reivindica una metodología determinada, investigaciones recientes demuestran que las decisiones adoptadas suelen desembocar en posicionamientos idealistas que no ayudan en la tarea de mejorar la educación (Pallarès Piquer, Chiva, Planella y López: 2019). Al hilo de esto, Freire, apelando a Sartre, nos dice que:

«Hay dos maneras de caer en el idealismo: una consiste en disolver en la subjetividad lo real; la otra, niega toda la subjetividad en nombre de la objetividad» (Freire: 1975, p. 14).

No obstante, el idealismo no es el único precipicio en el que puede caer la escuela actual (Pallarès, Traver y Planella: 2016), por eso proponemos un contraste entre fragmentos de la obra de Freire y segmentos de *Pensar con los sentimientos* como reflexión al servicio de una acción pedagógica que no otorgue a la educación una función de placenta sino que se apoye en la *synousia*<sup>9</sup> como piedra angular. Hablamos de reclamar que las administraciones públicas y la disciplina pedagógica tomen como soporte la necesidad de cohabitar con aquello que afecta a este cajón de sastre al que llamamos “educación”, y que todo ello se sustente en la posibilidad de evolucionar y llevar a cabo múltiples cambios de sí. La educación es, a la vez, *mathêsis* y *ascesis*<sup>10</sup>; lo trascendental está en sus prácticas, en unos ejercicios de “convivencia” con algunas dificultades que no impiden que, al socaire de quien va a impartir la clase, en el interior del alumnado se enciendan diferentes llamas del saber.

Campo fundamental de la humanidad, elemento de primer orden que no puede acrisolarse en el tiempo, la educación debe presentarse no como mero conocimiento sino como palanca de un tejido social que, a través de la comunicación entre personas, se propenda hacia “formas de vida” (Planella y Pallarès Piquer: 2018); por eso:

«La comunicación entre los sujetos acerca del objeto se establece a través de la intersubjetividad» (Freire: 1973, p. 136).

Este escenario de intersubjetividad en Freire no es estrictamente epistemológico (no se centra en la búsqueda del conocimiento ni de la consciencia verdadera) sino más bien procesal: sirve para dar cuenta de la comunicación entre los agentes y la realidad social (Allen y Torres: 2003). Esto nos permite considerar la

---

<sup>9</sup> Estableciendo una analogía con la concepción teológica que concibe la *synousia* como una especie de participación de Cristo en la esencia de Dios el Padre, aquí la presentamos como el momento (inicial) para aprender a pensar autónomamente, sin la necesidad de presupuestos que circunscriban a la acción educativa en situaciones de acotación de la racionalidad. *Synousia* como espacio de permanencia en el tiempo, como posibilidad de comparación entre sí de los diferentes estados de las personas y como eje de actuación pedagógica capaz de canalizar tanto la esencia del pasado como el compromiso del futuro.

<sup>10</sup> Es evidente que, en muchas ocasiones, la *ascesis* se desvanece: en la acción educativa del día a día, por ejemplo, lo que realmente sucede es que, de una manera u otra, se van produciendo disfunciones, tanto en la indiferenciación de algunas necesidades elementales (que terminan por no ser atendidas) como en la repetición de aquellos movimientos cíclicos que, en realidad, resultan inherentes a todo proceso vital.

educación como un *êthos* basado en la tenacidad del maestro/-a, condicionada por actividades plurales, sea en consonancia con una metodología concreta, sea en la guía de un objetivo pedagógico, sea como constructo transformativo que fomenta el cuidado de la persona y el desarrollo de formas de subjetivación (Fuentes: 2016), o sea en base a la relación del alumnado consigo mismo<sup>11</sup>. Hablamos de un escenario de intersubjetividad que porta a Álvaro Márquez-Fernández (2014, p. 103) hacia la dimensión de la pasión, esto es, “a esa otra conciencia que ha perdido la sensibilidad, (...) que se debe lograr y obtener a partir de una aprehensión de la realidad que impacta en su placer estético a nuestros sentidos y sentimientos”. Por lo tanto, la intersubjetividad de Freire nos guía hacia un *êthos* que asume la aprehensión de la realidad explicitada por Álvaro Márquez y que debe contar con puntos fijos (decisiones estratégicas, metodologías eficaces, etc.) que eviten que a la educación se le exija la necesidad de ser esa placenta social que lo tenga que solucionar casi todo. De esta manera, más que una medicina social, la educación debe ser “una episteme, (...) una construcción [de saber, de convivencia, de evolución humana, etc.] a partir de la experiencia del pensamiento y del razonamiento dialéctico y complejo acerca de nuestro modo subjetivo de aprehender los significados del mundo”.

No obstante, estos significados del mundo, actualmente, en la realidad educativa están totalmente condicionados por “un fantasma que recorre el mundo [educativo actual]: el fantasma de la evaluación, de las competencias, de los logros, de los estándares, estrategias que despojan al maestro de la posibilidad de construir una subjetividad y lo abrigan bajo máscaras del mercado y la globalización (Echeverri: 2003, p. 6). Esta globalización a la que alude Echevarri no solo aumenta el número de sectores que intervienen en el ámbito de la educación sino que establece una convergencia en los discursos y en las prácticas que se desarrollan (Tarabini: 2013), es lo que Dale (2000) caracterizó como la instauración de una agenda educativa que se organiza globalmente.

Ante tales circunstancias, cabría preguntarse qué medios tiene a su alcance la pedagogía para escapar de la paradoja de la individualización totalizante que conlleva el proceso de expansión de las nuevas tecnologías –una individualización que hace que muchos adolescentes hoy tengan menos necesidad de compartir espacios físicos con sus compañeros/-as que antaño– y, a la vez, para poder abandonar la engañosa protección de la cerrazón en sí misma en la que la pedagogía ha caído. En este estado de cosas, ¿son las nuevas tecnologías y la globalización unas meras proyecciones del saber instrumental o pueden erigirse en maneras de desvelar la realidad? Para Freire, en cualquier era de cambios y transformaciones que se pretenda basar (exclusivamente) en la tecnología lo que terminará sucediendo será que:

«El mito de la tecnología sustituirá a las entidades mágicas que antes explicaban las situaciones problemáticas» (Freire: 1975, p. 20).

Con esta aseveración, renuncia a conferir a la evolución tecnológica la capacidad de acuñar en los objetivos de los humanos una especie de sello que tome forma de hecho social interdependiente (capaz de correlacionar a humanos y a elementos tecnológicos). Como muy acertadamente afirman Allen y Torres (2003, p. 175) “para Freire la dimensión del desarrollo, positiva, implica una noción de humanización como vocación ontológica<sup>12</sup>, una problemática que él relaciona con las condiciones sociales que permiten la formación de posibilidades humanas que impliquen la construcción activa de la libertad humana”.

<sup>11</sup> Volpi (2012) aduce que uno de los preceptos pedagógicos nucleares tiene que ser el “conocerse a sí mismo”. Este es uno de los retos que debe afrontar la escuela del futuro, puesto que “en la modernidad avanzada se realiza la individualización bajo las condiciones de un proceso de socialización que (...) impide gradualmente la autonomía individual” (Beck: 2006, p. 215).

<sup>12</sup> Esta vocación ontológica es la que, para Freire, debe conducir a los humanos a ser sujetos (y no objetos, como se ha evidenciado en una cita anterior); tenemos la capacidad de ser sujetos a través de análisis acerca de nuestras situaciones concretas y “cuanto más reflexionamos entorno a ellas –papel coadyudante del educador–, más dispuestos nos hallamos a intervenir en el contexto social para transformarlo” (Fullat: 2000, p. 148).

Sin embargo, para Arostegui y Saborido (2005) las transformaciones actuales de la educación confluyen con un discurrir histórico pautado que, aunque no fija rupturas decisivas, insta a unos cambios que se encuentran “estrechamente relacionados con las innovaciones tecnológicas (...) en tiempo real, con la transformación de las ideas y con las nuevas condiciones del capitalismo flexible” (Arostegui y Saborido: 2005, p. 22).

Aun así, los diseños curriculares tienen que liberar a la educación de su función de placenta social y deben migrar hacia dimensiones del saber que no se reduzcan a desafueros modélicos pseudo-comunicativos (Comparada y Morgado: 2017). Se trata de reafirmar el objetivo de afrontar los retos que se les presuponen, pero que lo hagan en función de la clarividencia comprensiva y afectiva, a partir de contenidos que relancen a la educación por encima de los valores de cambio y del uso de los recursos humanos como engarces emergentes del mercado (Hernández: 2017).

Cuestionar la función de placenta social asignada a la educación, situar en el centro del debate la manera en la que las nuevas tecnologías deben integrarse en la acción educativa y hacer referencia a la globalización nos sirve para confirmar que, del predominio del “ver” de la pedagogía clásica se hace necesario pasar, como hizo Masschelein (1998), a una propuesta basada en espacios y tiempos educativos con otros significados. Se trata de promover proposiciones creativas con un alto grado de flexibilidad curricular que propongan caminos pedagógicos repletos de fenómenos significativos y multimodales derivados de la peculiar facticidad en la que se encuentran hoy las vinculaciones del alumnado con la escuela (Sierra, Caparrós, Vila y Martín: 2017). Todo ello con el fin de que la educación no sea reducida a una placenta social donde cobijarlo casi todo y que la pedagogía no se convierta en “un discurso vacío ni una receta o un conjunto de ellas que se aplican de manera automática a procesos y acontecimientos en las instituciones o en el contexto amplio de la educación” (Rodríguez: 2005, p. 284).

La mención a otros espacios y tiempos del párrafo anterior se ha hecho en sintonía con aquella concepción de la educación que concibe que ninguna meta es susceptible de ser confirmada de forma aislada (Ayala: 2018), al margen de su contexto global (holístico). Sin embargo, no queremos limitar las opciones existenciales de la acción educativa al conjunto de funciones que le propone la mirada social. <eximiéndole de su función de placenta, lo que sí que pretendemos es dispensarle de tener que reducir sus objetivos a los confines marcados por la experiencia inmediata (Keleher: 2017); con esta descarga de valencias ónticas sugerimos que existen múltiples paradigmas (en cuanto que toda observación está acompañada de “teorías”) e interminables visiones del mundo (en cuanto que distintos constructos conceptuales crean formas diferenciadas de percibir la realidad). Sin embargo, lo asumimos sin la pretensión de pedir a la educación que sea capaz de localizar la totalidad de los enigmas de la existencia, puesto que “educar no es solo elegir fines sino aceptar las limitaciones que inevitablemente se imponen desde el inicio a la condición humana” (García, Gil Cantero y Reyero: 2017, p. 21); pero reivindicamos afrontar estas limitaciones con un optimismo que, ciertamente, va más allá del estado de superación del placer agri dulce que sentimos en aquellos momentos en los que pasamos las páginas de un álbum familiar, pues:

«Hace falta una clase de educación basada en la esperanza» (Freire: 1975, p. 9).

### **3. EL FUTURO EN EL PRESENTE: LA EDUCACIÓN BASADA EN LA ESPERANZA**

No son pocas las ocasiones en las que cuestiones como la dificultad de formular previsiones para el futuro, el respeto por lo dramático de los hechos del presente o la sensación de precipicio e incertidumbre por el devenir del ser humano son percibidas como hechos pesimistas. Sin embargo, para Freire esto no implica aceptar la esencia ineluctable del curso de la historia, ni siquiera para los hechos que catalogamos como esencialmente negativos:

«El hogar y la escuela funcionan en gran medida como agencias que preparan a los invasores del futuro» (Freire: 1985, p. 152).

Corresponde a este futuro la proposición de escenarios y categorías al servicio de la reflexión de los objetivos de la educación en su singularidad, con una pedagogía que no huya del análisis del sujeto de la educación (García, Gil Cantero y Reyero: 2017). Las sociedades actuales, con sujetos que manifiestan sus relaciones básicamente (aunque no exclusivamente) a través de redes sociales e imágenes, necesitan de contextos de debate preparados para el análisis crítico de sus condicionantes (Marcos Dipaola: 2017). Y, para tal empresa, proponemos la *esperanza* como constructo pedagógico involucrado con el mundo en derredor:

«Actuar sin esperanza, basada en la necesidad de que la verdad sea una cualidad ética de la lucha, es equivalente a negar que la lucha sea una de las piedras angulares» (Freire: 2005, p. 9).

Hablamos de la esperanza como flujo de (re)conexión del pasado y el futuro dentro del presente de la experiencia y de la imaginación creativa (Marramao: 2011); esperanza como eje articulador de acciones humanas que ayuden a fortalecer las propuestas pedagógicas basadas en situaciones de comunicación insertadas en procesos de resignificación social; esperanza como vehículo de cohesión interhumana que desarrolla un papel ontológico: sin el ámbito de lo que la esperanza tiene de cotidiano no podemos llevar a cabo ninguna de nuestras tareas más trascendentes (Beuchot: 2016), porque la esperanza proporciona el contexto motivacional como vocación ontológica capaz de actuar, como en el imperativo ético Von Foersteriano, de tal forma que nos permite generar nuevas posibilidades (Pallarés Piquer y Chiva: 2018).

El uso que Freire hace del término esperanza tiene “un origen teológico, [puesto que] él se encarga de apoyarlo en una metafísica esencialista o teleológica” (Allen y Torres: 2003, p. 78). Sin embargo, se trata de una concepción de la esperanza que permite concebir un punto de inflexión desde el que atalar la complejidad de las adversidades del presente; y no solo como presentación de supuestas soluciones a dichas adversidades sino como vía de acceso a la riqueza de un mundo plural “sin vértices y centros estables, caracterizado por una multiplicidad irreducible de experiencias, imágenes y narrativas. Solo de esta forma lograremos recomponer dentro de nosotros mismos el multiverso temporal que penetra la gramática de las formas-de-vida, el tiempo del trabajo y el tiempo para el amor, el tiempo perdido y el ganado” (Marramao: 2011, p. 94).

Si queremos afrontar con rigor los debates sobre la pedagogía que precisamos para analizar los contextos educativos del futuro hace falta una metafísica analógica “con la suficiente capacidad para sacarnos del equivocismo en el que nos encontramos sin condenarnos al univocismo en el que estuvimos” (Beuchot: 2016, p. 106).

Libera a la educación de su función de placenta, describir las formas de integrar las nuevas tecnologías en las prácticas escolares, afrontar el conjunto de los retos educativos de hoy, son aspectos que se deben canalizar mediante posicionamientos que desemboquen en una ontología que ni puede separarse de la pedagogía ni tiene que ser rígida, pues “educar en una concepción del hombre, en una antropología filosófica, es una ontología de la persona” (Beuchot: 2016, p. 106).

Hacemos referencia a una esperanza que se objetiva, que nos pone en relación con la actividad de los demás, que deja señales, que dispone de un valor (permanente), que planifica contextos educativos cooperativos y que acepta que:

«El futuro evoluciona partiendo de la transformación del presente tal como este va sucediendo. No es lo que nos hace falta ser, sino aquello que hacemos con el presente» (Freire: 1996, p. 111).

Hablamos de la esperanza como un presupuesto de formas de interacción y de trasvase de información (de la pizarra digital hacia el alumno, por ejemplo), y como constructo antropológico-social que implica la

existencia de la(s) realidad(es), esto es, algo que funciona como forma de acompañamiento de pautas (pedagógicas) reconstructivas de la misma manera que la rectitud de las acciones funciona, en cualquier ámbito social, como elemento de cumplimiento de las normas básicas de convivencia. Esperanza como conexión con un hecho educativo que lo que hace es permitir que fluyan instantes en los que "no se trata de ninguna otra cosa, no se ofrece ningún contenido del mundo al que podamos agarrarnos (...). Es el instante del vacío expiar del tiempo. Allí está el tiempo puro, la pura presencia" (Safranski: 2007, p. 236). Instante del vacío expiar del tiempo a la espera de una esperanza que solo se constituye como actor pedagógico insertado en un acontecimiento, el educativo, que resulta envolvente, pero también incompleto:

«En el hecho de ser incompleta y ser conscientes de ello radican las raíces mismas de la educación como manifestación exclusivamente humana» (Freire: 1985, p. 27).

Reivindicar la esperanza para hablar del futuro de la educación comporta una connotación de validez intersubjetiva, pero supone también categorizar a la pedagogía como punta de lanza inscrita en la totalidad de un conjunto de formas vitales<sup>13</sup> que no pueden pretender afianzarse, sin más ni más, a ninguna validez normativa del pasado siglo en sentido estricto.

Hablar de esperanza tiene que ver con la necesidad de consolidar a una ciudadanía crítica que no se vea abocada a prácticas escolares limitadas a la racionalidad sino a los acuerdos de *razonabilidad*, es decir, a prácticas escolares que equilibren la posibilidad de cruzamiento dialógico a partir de los tres mundos detectados por Habermas -objetivo, subjetivo y social- (Hoyos: 2013). Planteada así, ni concebimos la esperanza como un actor-sustancia ni la entendemos como una estructura estrictamente homogénea, más bien la oteamos como un escenario de experiencia que da rienda suelta a la agregación de acciones que se puedan orientar hacia la dirección deseada, presentando a la pedagogía no ya la eficacia sino la consistencia de nuestros planes de acción (Romero: 2004), por eso Álvaro Márquez concluye que necesitamos de "una pedagogía de la praxis que ponga en relieve y exija una metódica, unos principios relativos de orden que puedan dar razón de lo que se ha obtenido por medio de la investigación que pregunta acerca del sentido de la realidad" (2014: p. 125).

La causación de la esperanza, por lo tanto, hay que circunscribirla al equilibrio de la tríada de mundos Habermassiana, pero sin olvidar que tiene sus limitaciones, por eso no podrá llegar siempre a la dilucidación de todos los objetivos que tendrá marcados quien ejerza como docente; aun así, la esperanza (con)tiene la posibilidad de propagar continuamente los confines entre la deducción explícita de los hechos y la mera aceptación de situaciones derivadas de la experiencia; la característica más valiosa de la esperanza es, pues, su capacidad para reestructurar más experiencias en evidencias. Con esta facultad, lo que consigue es ensanchar a la pedagogía en su compleción de alcance universal; la esperanza hace posible la sumersión en las prácticas educativas desde una realidad enraizada en un optimismo que no contraviene la reflexión temporal desde un flujo continuo que transite linealmente ni que constituya el "contexto" (pre)conocido de la situación de la acción.

En cambio, sí que puede ayudarnos a percibir el futuro como un proceso en el que la educación sea la iniciadora de fases que, con actuaciones pedagógicas, marquen situaciones y, simultáneamente, sean la consecuencia de reivindicaciones (en forma de reformas educativas, por ejemplo) a las que pertenece (Planella y Jiménez: 2018). Pero también de procesos de socialización a partir de los que se pueda crecer

---

<sup>13</sup> Estas formas vitales deben ajustarse a la realidad, aunque "sólo atienden a una posibilidad parcial de esa realidad, a un lado o punto de esa realidad, pero no a lo que podríamos llamar lo sustantivamente definitorio de esa realidad" (Gil Cantero y Reyero: 2014, p. 274). Y es precisamente por esto por lo que la esperanza deviene una agitación ontológica e interna del hecho educativo, por su capacidad de estructuración en un eje pasado-futuro que se corresponde precisamente con la idiosincrasia parcial de la realidad, es decir, con la posibilidad de apuntar modificaciones y con la potestad de plantear revocaciones.

exponencialmente, puesto que, como pasa con los árboles -que aunque sean viejos se convierten en jóvenes cada vez que vuelven a florecer-, la esperanza es una variedad de nuestra propia esencia que detecta las consecuencias de esta y las proyecta en algún espacio mucho más terso.

## REFLEXIONES FINALES

Hemos aprovechado la mirada de diagnóstico de Paulo Freire para relacionarla, adaptada a las limitaciones de espacio de un twit, con diversos aspectos relacionados con el campo de la educación. Además, el contraste del legado de Freire con la obra *Pensar con los sentimientos* del sabio Álvaro Márquez-Fernández nos ha permitido caracterizar algunas dimensiones de la pedagogía que necesitamos en un mundo como el actual en el que, ciertamente, muchas de las fundamentaciones tienden a minimizar la capacidad que antaño tenían para erigirse en pilares de referencia de la ciudadanía.

La educación es la matriz de lo infinito, la eclosión de variados destellos que no siempre están al alcance de todo el alumnado (por eso hablamos de fracaso escolar, necesidades educativas especiales...); aun así, la verdadera medida de su valor es la capacidad que dispone de desarrollar el crecimiento personal en cada persona a merced de la fuerza de la acción pedagógica que todo hecho educativo lleva implícita. En el aprender hay diferentes intensidades; en el enseñar, varias profundidades: aprender y enseñar se parecen a unos ejes de transmisión que giran alrededor de un núcleo, el de la educación, que da testimonio de un tercer plano: un escenario capaz de hacer progresar el camino de la vida de cada ser humano.

*Educarse* es percibir muchas sensaciones y saberes en forma de reclamo, como si fueran promesas de magnificencias eternas (Pallarès Piquer y Traver: 2017); por eso hemos reivindicado la esperanza, que mira y espera a la pedagogía como lo hacen los ojos de un médico, esto es, sin potestad para llenar de manera omnipotente el espacio cósmico con remedios infalibles, pero con la posibilidad de apostar por propuestas que escapen al cálculo.

Atribuir a la esperanza un valor pedagógico no implica entenderla como un influjo invisible de fórmulas mágicas, más bien es un recurso que guía a la acción educativa hacia una yuxtaposición de situaciones en las que el alumnado pueda sentir aquella parte de la eternidad que habita en él. Más que una placenta que la proteja, también se ha evidenciado que la educación lo que necesita es conectar con las fuerzas vitales que laten en la sociedad. La escuela como estufa de su presente, la pedagogía como invernadero del futuro y el ejercicio docente como intersección donde alcanzar una temperatura que permita la búsqueda de metodologías y valores que colaboren en la tarea de afrontar la formación humana como algo más que un ideal.

A la postre, lo esencial es huir de concepciones sobre lo educativo que entiendan que aquello que se desarrolla dentro de las aulas son únicamente "procesos educativos (...) intrainstitucionales con base a tiempos planificados y a contenidos que forman al educando" (González: 2013, p. 107), porque entonces la educación es como aquellos espacios que quedan detrás de los escenarios, pues queda reducida a una áurea que se limita a crear puentes para vincularla a aspectos como el mercado laboral, la competitividad, etc.

La finalidad última de la educación es transmitir ideas de lo que es la vida (Pallarès, Unda, Traver y Lozano: 2018). Esto no siempre establece cambios en lo absoluto, pero nos introduce en el tránsito; por eso la educación tiene que facilitar que nuestra vida alcance un estado en el que podamos llegar a graduaciones donde lo que nos rodea merezca la pena ser atendido (es el concepto de "motivación", tan defendido en la disciplina de la psicología de la educación actual).

La clave de todo quizás radique en que el maestro sea capaz de desarrollar su tarea como los grandes escultores, que conservan rígidas las formas pero que saben que algún día quizás tendrán que reestructurarlas, por eso Álvaro Márquez afirma, en un excelso fragmento poético que tiene la capacidad de



encapsular la esencialidad del vivir y de arraigar en el suelo y de abonar el acto de aprender, que “el aprendizaje es (...) una búsqueda indeterminada al ritmo de una praxis que fluye como las aguas de un río desde afluentes de superficie, pero también del subsuelo; sobre todo, porque el aprendizaje en libertad no dispone de un manual o un método cuyas reglas dictaminen por dónde es que debe dar inicio y fin a lo que se aprende” (2014, p. 132).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, R. Y Torres, C. A. (2003). *Pedagogía crítica i canvi social transformador*. València, Denes.
- Arostegui, J. y Saborido, J. (2005). *El tiempo presente. Un mundo globalmente desordenado*. Buenos Aires, Eudeba.
- Ayala, R. (2018). La relación pedagógica: en las fuentes de la experiencia educativa con van Manen. *Revista Complutense de Educación*, 29(1), pp. 27-41. Doi: <http://dx.doi.org/10.5209/RCED.51925>
- Ballesta, J. y Céspedes, R. (2016). “Educación para los medios en un entorno digital. Investigación-acción en Compensación Educativa”. *Revista Lasallista de Investigación*, Vol. 13, Nº 1, pp. 156-165.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo, Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- Besalú, X. (2010). *Pedagogía sin complejos*. Xàtiva, Diálogos Red.
- Beucheot, M. (2016). “Tragedia, Phrónesis y Educación por la Experiencia”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21, 72, pp. 103-111.
- Bodei, R. (2001). *La filosofía del siglo XXI*. Madrid: Alianza.
- Boileuau-Despreux, N. (1953). *Arte poética*. Buenos Aires, Editorial Clásica.
- Cañadas, L.; Castejón, F. y Santos, M. L. (2018). “Relación entre la participación del alumnado en la evaluación y la calificación en la formación inicial del profesorado de educación física”, *Cultura, Ciencia y Deporte*, 13, pp. 291-300. Doi: <http://dx.doi.org/10.12800/ccd.v1i1.1172>
- Comparada, M. G. Y MORGADO, J. (2017). Processo de Avaliação: Elaboração do Programa Educativo Individual. *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, v.6 (4), Edição Especial, pp. 18-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.21664/22388869.2017v6i>
- Dale, R. (2000). “Globalisation and Education: Demonstrating a Common World Education Culture”. *Educational Theory*, 50, pp. 427-448.
- Echeverri, J. A. (2003). “El mundo que Foucault dona al pensamiento pedagógico”. *Revista de Educación y Pedagogía*, XV, 37, pp. 5-8.
- Esteve, J. M. (2010). *Educación, un compromiso con la memoria: un libro para educar en libertad*. Barcelona: Octaedro.
- Fabri, P. (2004). *El giro semiótico*. Barcelona, Gedisa.
- Freire, P. (1973). *Education for Critical Consciousness*. Nueva York, Seabury.

- Freire, P. (1974). *Conscientización*. Buenos Aires, Búsqueda.
- Freire, P. (1975). *Acción cultural para la libertad*. Buenos Aires, Tierra Nueva.
- Freire, P. (1978). *Entrevistas con Paulo Freire*. México, D. F. Ediciones Gernika.
- Freire, P. (1985). *Pedagogía del Oprimido*. Madrid, Siglo XXI.
- Freire, P. (1990). *La naturaleza política de la educación: cultura, poder y liberación*. Madrid, Paidós Ibérica.
- Freire, P. (1996). *Letters to Cristina: Reflections on My Life and Work*. Nueva York y Londres, Routledge.
- Freire, P. (1997). *Pedagogy of the Heart*. Nueva York, Continuum.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía de la esperanza*. México, Siglo XXI.
- Fuentes, F. (2016). "Una educación filosófica. Reflexiones Foucaultianas en torno a una educación poética". *Teoría de la Educación, Revista Interuniversitaria*, 28(2), pp. 25-51. Doi: <http://dx.doi.org/10.14201/teored>
- Fuentes, L. S. y Calderín, N. (2017). Prácticas en la enseñanza de la lectura en grado primero en instituciones oficiales municipales, *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 82, pp. 488-515
- Fullat, O. (2000). *Filosofía de la educación*. Madrid, Síntesis.
- Garcés, M. (2015). *Filosofía inacabada*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- García Bravo, W y Martín Sánchez, M. A. (2013). "Hermenéutica y pedagogía. La práctica educativa en el discurso sobre la educación". *Pulso*, 36, pp. 55-78.
- García del Dujo, Á. y Mínguez, R. (2011). "Los límites de la educación en valores cívicos: cuestiones y propuestas pedagógicas". *Educación XXI*, 14(2), pp. 263-285.
- García, J., Gil Cantero, F. y Reyero D. (2017). "El sujeto ético en los estudios universitarios de educación: humanismo, poshumanismo y democracia". *Bordón*, 69(4), pp. 19-33.
- Gil Cantero, F. y Reyero D. (2014). "La prioridad de la filosofía de la educación sobre las disciplinas empíricas en la investigación educativa". *Revista Española de Pedagogía*, 73, 258, 263-280.
- Gómez, S. N.; Gallo, L. E. y Planella, J. (2018). "Una educación poética del cuerpo o de lenguajes estético pedagógicos". *Arte, Individuo y Sociedad*, 30(1), pp. 179-194. Doi: <http://dx.doi.org/10.5209/ARIS.57351>.
- González, J. M. (2013). *Currículo Transcomplejo*. (Tomo IV). Barranquilla, Editorial Simón Bolívar.
- Herazo, C.; Valencia A. y Benjumea, M. (2018). Perspectivas investigativas en el estudio de las industrias culturales y creativas. *Kepes*, 17, pp. 27-67. Doi: 10.17151/kepes.2018.15.17.3
- Hernández, J. D. (2017). *Encrucijadas pedagógicas: resignificación, emergencias y praxis educativa*. Zulia, Universidad de Zulia.
- Hidalgo, F. y Márquez, Á. (2012). *Contrahegemonía y Buen Vivir*. Quito, Universidad Central de Ecuador, Universidad de Zulia, Fundación Guido Piccini y CINDES.
- Hoyos, G. (2013). *Filosofía de la educación*. Pereira, Siglo del Hombre Editores.
- Jiménez, I. (2015). "Pedagogía de la creatividad viable: un camino para potencializar el pensamiento crítico". *Opción Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Año 31, No. Especial 2, pp. 632-653.
- Keleher, L. (2017). "Toward an Integral –human Development Ethics". *Veritas*, 37, pp. 19-34.

Marcos Dipaola, E. (2017). "Lazo social y globalización: las sociedades imaginables y un abordaje metodológico para su estudio". *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 17(1), pp. 249-267.

Márquez-Fernández, Á. (2014). *Pensar con los sentimientos*. Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta.

Márquez-Fernández, Á. (2015). "Contrahegemonía y tecnologías retóricas de subjetividad en las praxis comunicativas". En: *Comunicación política, relaciones de poder y opinión pública en la Red*. Trillos, J. J. y Ballesteros, H. (Coord.), pp. 40-81.

Márquez-Fernández, Á. (2017). "Introducción". En: J. D. Hernández, *Encrucijadas pedagógicas: resignificación, emergencias y praxis educativa*. Zulia, Universidad de Zulia, pp. 11-18.

Martín, M. Á. (2013). "Formación del profesorado en la era postmoderna: una perspectiva narrativa". *Revista de Educación*, 5(7), pp. 75-92.

Martín Sánchez, M. A. (2014). Formación del profesorado en la era postmoderna: una perspectiva narrativa. *Revista de Educación*, 7, pp. 75-92.

Martínez, M.; Esteban, F.; Jover, G. y PaYÁ, M. (2016). *La educación, en teoría*. Madrid, Síntesis.

Marramao, G. (2011). *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*. Barcelona, Gedisa.

MaSSCHELEIN, J. (1998). How to Imagine Something Exterior to the System: Critical Education as Problematization. *Educational Theory*, 48(4), pp. 521-530.

Montenegro, M. Á. (2016). *La Ocupación y Preocupación desde una dimensión temporal*. Buenos Aires, Ediciones de la Sociedad de Neurología, Neuropsiquiatría y Psiquiatría.

Pallarès Piquer, M. (2014). "El legado de Paulo Freire en la escuela de hoy: de la alfabetización crítica a la alfabetización en medios de comunicación". *Teoría de la educación*, 26(1), 59-76. Doi: 10.14201/teoredu20142615976:

Pallarès, M.; Traver, J. A. y Planella, J. (2016). "Pedagogía del cuerpo y acompañamiento, una combinación al servicio de los retos de la educación". *Teoría de la Educación, Revista Interuniversitaria*, 28(2), 139-162. Doi: <http://dx.doi.org/10.14201/teoredu>

Pallarès Piquer, M. Y Traver, J. A. (2017). "Sobre las interpretaciones pedagógicas de Habermas y Rorty: más allá del modelo fundacionalista" *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, Vol. 17, Nº. 2, pp. 289-311. Doi: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1968>.

Pallarès Piquer, M. (2018). Recordando a Freire en época de cambios: concientización y educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 20(2), pp. 126-136. Doi: <https://doi.org/10.24320/redie.2018.20.2.1700>

Pallarès Piquer, M.; Chiva, Ó; Cabero, I. y CARO, C. (2018). "El valor educativo de la hermenéutica de Ernst Jünger". *Utopía y Praxis, Revista Latinoamericana*, 23, Extra 3, pp. 122-138.

Pallarès Piquer, M.; Unda, S.; Traver, J. y Lozano, M. (2018). "Pedagogía y desarrollo humano. Una propuesta desde la acción". *Opción, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Año 34, N. 87, pp. 770-800.

Pallarès Piquer, M. y Chiva, Ó. (2018). "El lugar del individuo en la era post-postmoderna. Sociedad, educación y ciudadanía tras la postmodernidad". *Pensamiento*, vol. 74, 282, pp. 835-852.

Pallarès Piquer, M.; Chiva, Ó.; Planella, J. y López, R. (2019). Repensando la educación. Trayectoria y futuro de los sistemas educativos modernos. *Perfiles Educativos*, vol. 41, 163, pp.123-137.

Pallarès Piquer, M. (2019). "Estructuras de acogida, progreso y sistema educativo. Una aproximación a partir de la serie *The Wire*". *Ate, Individuo y Sociedad*, 31(2), pp. 375-392. Doi: <http://dx.doi.org/10.5209/ARIS.60635>

Pippin, R. (1997). *Idealism as Modernism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Planella, J. y Jiménez, J. (2018). Espacios reales y simbólicos de la pedagogía social: la praxis de la redención, entre el control y la emancipación. *Opción, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 86, pp. 547-576.

Planella, J. y Pallarès Piquer, M. (2018). Metafísica de la debilidad y pedagogía del cuidado en Jean Vanier. *ESE: Estudios sobre educación*, 35, pp. 373-389. Doi: 10.15581/004.34.373-389.

Pribram, K. (1991). "La hipótesis holográfica del funcionamiento cerebral; un encuentro de mentes". En: S. Grof, *Sabiduría antigua y ciencia moderna*. Madrid, Cuatro Vientos, pp. 165-176.

Recas, J. (2015). *Relámpagos de lucidez. El arte del aforismo*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Riveiro, L. E.; Blanco, F. J. Y Latorre, M. J. (2018). Conocimiento pedagógico: valoración y formación inicial del profesorado. *CADMO*, Fascículo: 2, pp. 78-96, Doi: 10.3280/CAD2018-002006

Rodríguez, H. M. (2005). "Lo que los hombres grises no sabían. Espacio, tiempo, subjetividad en la escuela a través del juego dramático". En: A. Arellano (coord.), *La educación en tiempos débiles e inciertos*. Arellano. Barcelona, Anthropos, pp. 269-294.

Romero, C. (2004). *Conocimiento, acción y racionalidad en educación*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Safranski, R. (2007). *Un maestro para Alemania*. Barcelona, Colombia. Fábula Tusquets Editores.

Santos, M. (2012). "Análisis de las bases filosóficas de las aportaciones de Pierre Bourdieu a la Teoría de la Educación". *Revista Complutense de Educación*, 24(2), pp. 381-396.

Sierra, J. E.; Caparrós, E.; Vila, E. S. y Martín, V. M. (2017). "Hacia una ciudadanía democrática e intercultural. Apuntes para la formación del profesorado". *Publicaciones*, 47, pp. 37-53.

Steiner, G. (1997). *Pasión Intacta*. Madrid, Siruela.

Sullivan, E. (1990). *Critical Psychology and Pedagogy*. New York: Bergin&Garvey.

Tarabanini, A. (2013). "Els efectes de la globalització en la recerca educativa: reflexions a partir de l'agenda educativa global". *Educar*, 98(2), pp. 405-426.

Valladares, L. (2017). "La "práctica educativa" y su relevancia como unidad de análisis ontológico, epistemológico y sociohistórico en el campo de la educación y la Pedagogía", *Perfiles Educativos*, 158, pp. 186-203.

Varona, F. (2016). "Una mirada humanista a la educación estética de la sensibilidad humana". *Aisthesis*, 60, pp. 111-128.

Volpi, F. (2012). "Introducción", En: A. Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*. Madrid, Alianza Editorial.

Villegas, E. (2016). "Relevancia de Paulo Freire en los tiempos (oscuros) del aprendizaje a lo largo de la vida", En: M. Pallarès Piquer, *El Pensamiento pedagógico del siglo XX y la acción educativa del siglo XXI*. Barcelona. Octaedro, pp. 85-103.

Wester, J. (2008). "Dimensiones y retos de una educación para la responsabilidad ciudadana". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 42, pp.55-69.

Zaldivar, J. y Laudo, X. (2017). "Las teorías de la desescolarización y su continuidad en la pedagogía líquida del siglo XXI". *Educación XXI*, 20(1), pp. 37-56.

## **BIODATA**

**Marc PALLARÉS PIQUER:** Profesor de la Universidad Jaume I de Castellón, (España) en Teoría e Historia de la Educación. Autor de más de 40 artículos publicados en revistas de impacto y de 8 libros. Sus líneas de investigación se centran en la filosofía de la educación, en las pedagogías emergentes y en la Historia de la Educación. En el ámbito literario ha ganado el Premio Recull de Periodismo de Catalunya, el Premio Ciudad de Mallorca de Novela y el Premio Nacional de Novela de Andorra (Fiter y Rossell).  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=3070869>



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 100-106  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

## Pensar sin disociar los afectos:

## El pensar y el sentir en Álvaro Márquez-Fernández

*To Think without Dissociations: Thinking and Feeling by Álvaro Márquez-Fernández*

Roberto FOLLARI

rfollari@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3109517>

## RESUMEN

Márquez-Fernández escribió sobre la importancia del pensamiento emocional como una forma de mantener la huella personal cuando pensamos, tanto durante el proceso como en los contenidos finales del idioma. Es necesario remarcar que toda la razón de la modernidad dejó fuera de análisis los asuntos afectivos y emocionales, y los instrumentos cognitivos intentaron ponerlos en evidencia. Así, una larga tradición ha eliminado los aspectos subjetivos para llegar al conocimiento objetivo. Sin embargo, desde Spinoza a Pascal y desde Nietzsche a Heidegger, se ha visto que el sujeto es una condición necesaria para el conocimiento, y no podemos evitar expresar puntos de vista subjetivos, incluidos los sentimientos y emociones. Finalmente, podemos afirmar que cada pensamiento es emocional, porque la razón no es igual a los pensamientos calculados.

**Palabras clave:** Razón, emociones, modernidad, pensamiento emocional.

## ABSTRACT

Márquez-Fernández wrote about importance of emotional thinking, as a way for maintaining personal paw print when we think, both during the process and into the final language contents. It's necessary to remark that all modernity reason left affective and emotional affairs out of analysis, and cognitive instruments tried to put them out. So, a long tradition has eliminated subjective aspects for arriving to objective knowledge. However, from Spinoza to Pascal and from Nietzsche to Heidegger, has been seen that subject is a neccesarial condition for knoweledge, and we can't avoid to express subjective points of view, including emotional feelings. Finally, we may assert that every thought is an emotional one, because reason is not equal to calculated thoughts.

**Keywords:** Reason, emotions, modernity, emotional thinking.

Recibido: 24-03-2019 • Aceptado: 29-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## INTRODUCCIÓN

Como homenaje a la vida y pensamiento del colega Álvaro Márquez-Fernández, recientemente fallecido, retomaremos la inspiración que surge de un artículo de su autoría denominado “Pensar con los sentimientos”, el cual fue publicado en el año 2008. Elegimos ese texto porque se engarza en preocupaciones teórico-filosóficas que sin dudas nos resultan caras, y también porque representa “en acto” las características personales de este recordado trabajador del mundo de las ideas, que laboraba en ellas para transformar las prácticas y el mundo. Ello incluía, sin dudas, las dimensiones estructurales *macro* del cambio social por vía de lo político; pero ligaba también a aquel espacio de la experiencia personal, de lo cotidiano, de la ética del cuidado del otro, que la reflexión teórica a menudo deja de lado.

El mundo académico exige la impersonalidad en la escritura y la pesquisa, y premia la entrega a ese espacio de lo impersonal. Por ello pudo Nietzsche alguna vez –con su estilo vociferante- lanzar que “un siglo más de lectores y el espíritu será una pestilencia”. Se trataría de esconder las emociones, de apagar el deseo, de descorporeizar la escritura. Todo ello es aplaudido dentro de la cultura académica *mainstream*, y a ello resistió vitalmente Márquez-Fernández con su comportamiento personal siempre atento y paciente, nunca urgido por los dictados de la razón tecnocrática.

Y a ese humanismo *en estado práctico* que nos tocó compartir desde su persona, abierto pluralmente a voces y a experiencias conceptuales y axiológicas muy diversas a las que siempre valoró y respetó por igual, agregó un *humanismo teórico* que está en consonancia con tal modalidad de vida. Ese humanismo reflexivo, dispuesto al sentido desde la experiencia intersubjetiva de la interacción y la convivencia, es el que se despliega argumentativamente en el artículo que señalamos.

El escritor de Maracaibo nos invita a pensar desde la emoción y con ella, a asumir la razón desde el afecto, a estar abiertos al co-razón. A dejamos permear por la sensibilidad, y no disociarnos hacia un universo de la razón que se pretendiera autónomo. Se trata de que el mundo-de-lo-vivido, el conjunto de experiencias que moldean nuestros afectos, sea la casa propia, el suelo personal al que no renunciamos a la hora de apuntar hacia lo abstracto.

## 1. LA MODERNIDAD DIVIDIDA

La modernidad surgió con el hito de la ruptura entre el espacio de la sensibilidad y el del pensamiento. Como bien planteara Habermas, surgió allí la división de esferas que previamente se unían en un solo haz de legitimación conjunta. Por ello ciencia, moral y arte configuraron desde los inicios de la Modernidad (siglo XVI) espacios relativamente autónomos entre sí. Lo bello pudo no ser bueno, lo bueno pudo no ser estéticamente valioso, lo verdadero no quedó ligado a la moral. De tal manera, no sólo se desfondó al mundo científico –y al teórico en general- de criterios éticos intrínsecos, sino que a la vez el espacio personal de lo expresivo fue remitido al arte y el del conocimiento objetivante a la ciencia, siendo muy diferentes las características que harían válida una propuesta en un campo o en el otro. Habermas insistirá en la importancia de la aparición de los expertos diferenciados por áreas, y en cómo tal experticia no requiere de legitimación ajena a la del específico campo en que se mueve quien la ejerce (ciencia, arte, derecho y/o política).

Esta estructural “división del trabajo y las esferas” conllevó la ruptura entre ciencia y arte en el nivel de las objetivaciones del actuar humano, pero a la vez llevó a reforzar la escisión entre el espacio de lo racional/intelectualizado y el de las prácticas y afectos de la vida cotidiana. Cuanta menos contaminación por lo afectivo mejor estaría asentada la actividad intelectual, y los momentos de expansión del afecto se mantendrían alejados de abstracciones que aparecerían como su contracara.

Notoriamente, los inicios de la filosofía moderna son explícitos al respecto. El “pienso, luego existo” de Descartes, es una especie de sobredimensionamiento del pensamiento. No es “siento, luego existo” –como si ello no constituyera también una evidencia, por cierto, previa al pensar-, sino la conciencia reflexiva la sede

desde la cual puede iniciarse cualquier evidencia indubitable. La razón se basta a sí misma, de esta manera, o al menos se aleja de cualquier remisión al espacio de la sensibilidad, pensado éste como causa de error y falseamiento.

Con Descartes queda consumado el salto moderno a una especie de subjetividad solipsista, desde la cual se daría el pensamiento. Subjetividad reducida a subjetividad pensante, buscadora de verdades claras y distintas que se obtendrían según recursos del método, exigencias internas a la logicidad abstracta propia del pensamiento bien regido.

No en vano varios siglos después Jacques Lacan, jugando con las palabras, diría que “Soy donde no pienso” y “pienso donde no soy”. Se trataría de mostrar la inevitable distancia entre lo pensado y lo vivido, entre lo representado y lo experimentado, entre lo lúcido y el conjunto de la subjetividad, con su constitución desde lo inconsciente. De tal manera, se pone en evidencia el enorme recorte presente en la operación cartesiana, que es sin embargo la entrada decisiva a la completa filosofía de la modernidad.

Ya por entonces, este poner al pensar por fuera del espacio de las emociones, producía algunos rechazos. Otro matemático, Blas Pascal, de la misma época que Descartes, diría que somos “cañas pensantes”, para dejar claro que el pensamiento no nos libra de la contingencialidad y vulnerabilidad propia de la vida humana, que no podemos pensar por fuera de nuestra condición de seres mortales y sufrientes, que la razón no nos libera del espacio existencial desde el cual ella puede desplegarse.

Será Spinoza quien, por su parte, refiera al mundo del deseo, del apetito y la voluntad como inescindible de cualquier pensamiento de los seres humanos. Y quien —a pesar de las persecuciones que sufrió en vida— insistirá en superar las “pasiones tristes” para sostener una postura afirmativa de la vida, que incluye el pensamiento al interior de la misma, como parte constitutiva de esa misma afirmación.

La historia de la modernidad es, desde ese punto de vista, el largo desarrollarse de una noción de razón que —con excepciones minoritarias— dio la espalda a la vivencia. Si se pasa por Kant, esa disociación llega al paroxismo: hacer toda acción de modo tal que sea universalmente válida, conlleva una especie de subordinación tiránica del deseo y de los apetitos. El valor *nouménico* que otorga el autor alemán a la noción que debería orientar la razón práctica, vuelve a todo aquello *fenoménico* como son las emociones, una condición accidental y secundaria. De tal modo, el espacio de lo afectivo queda sometido a lo volitivo, y lo volitivo, a los dictados irrenunciables de la razón abstracta.

De tal manera, una asunción de autoexigencia moral que pone la norma general como “por fuera y encima” de toda contingencia concreta, lleva al abandono de cualquier marco emocional o afectivo como válido para orientar la acción. Hay que someterse a las abstracciones de la razón, y en esa universalidad se realizaría el sujeto en cuanto sujeto racional.

Se advertirá en cuánto esa modelación de la afectividad ha tenido peso en la constitución del pensamiento occidental, e incluso cuánto de la moral cristiana se reacomodó bajo esta versión, modalidad *aggiornada* de la ética pensada en términos de los escolásticos, que habría surgido desde la naturaleza misma de las cosas, y donde se entendía que el ser y el bien se correspondían en mutua unidad.

La versión hegeliana fue bastante más matizada: si ver pasar a Napoleón bajo la ventana es ver pasar “el espíritu del mundo”, está claro que para el filósofo de Jena lo espiritual no era sinónimo de la razón, si es que esta se entiende como “modelación del pensamiento”. Para Hegel lo racional no es en primera instancia el pensamiento, sino la historia misma. Ello podría implicar una monumental “reducción a la razón” del pluralísimo juego de hechos y circunstancias del mundo y de la historia: pero también podría entenderse a la inversa, como la advertencia de cierta secreta razón que no deja de asumir a la desgracia, el dolor o la carencia como momentos constitutivos de esa historia racional, y no como su negación o su excedencia.

Quizá hay en Hegel mucho de asumir el “triumfo en la historia”, y su noción de la razón se funde con la victoria militar y geopolítica. Eso es muy diferente de glorificar la razón abstracta, pero puede ser aún más peligroso: instaurar como racional al vencedor, al margen de que no siempre sea precisamente racional la



condición que lo ha llevado a la victoria. Esto se advierte en la lamentable noción que Hegel sostuvo sobre América, considerada como espacio donde la historia llegaba tarde y mal.

Pero, aun así, esta noción totalizante de Razón como Idea Absoluta, daba sitio a la vivencia, y proponía una condición histórica de constitución de la normativa moral y política que llevaba a que esa norma no se impusiera abstractamente a los seres humanos como en Kant, sino que fuera una cristalización objetivada de vivencias previas.

De cualquier modo, el Sistema hegeliano dejaba escaso espacio a lo personal, dentro de ese monumental decurso de la Historia Universal. Es lo que Kierkegaard rechazará con fuerza desde su apelación a la angustia, y lo que Nietzsche habrá de repudiar, dejando claro que nada de lo que pensemos es ajeno a la voluntad y al deseo, y que no habría peor hipocresía que la de apelar al universalismo y la razón como justificaciones de nuestros propios afanes y designios.

Es el tiempo de la Revolución Industrial, de la imposición de la idea rectora de progreso, y de la posterior de *modernización*, que bien desarrollará Max Weber. Es el tiempo del positivismo y del higienismo, de nociones para las cuales, en nombre de la ciencia, la técnica y el progreso, cualquier alusión a lo estético o lo vivencial será percibida como sentimentalismo regresivo o como reaccionarismo encubierto.

El neopositivismo, que condenó todo dicho que no refiriera a *hechos objetivos del mundo* concibiéndolo como pseudo-lenguaje o pseudo-proposición, implicó la culminación de esa razón des/subjetivada de la ciencia como aquello que “del sujeto nada quiere saber” (Lacan). La Escuela de Frankfurt, en su demoledora crítica de la razón tecnoburocrática, presentaría detalladamente los mecanismos de este tipo de racionalidad preocupada por la eficiencia y el rendimiento, y ajena por completo a los avatares de la persona, sus emociones, necesidades y demandas.

Ese es, sin dudas, el esquema dominante aún en nuestra época, donde quizá a través del reinado de la *post-verdad* ha disminuido la creencia en la posibilidad de verdades objetivas y hechos indubitables, pero para nada –en cambio– la noción de que la utilidad es lo central de los enunciados, y de que estos deben servir a finalidades pasibles de ser traducidas en ganancia, progreso, avance personal o del mundo de la política o los negocios.

Fue allí, en el mismo tiempo de Carnap y el Círculo de Viena, cuando surgió una figura del talante de Heidegger. El diálogo mutuo entre estos dos autores fue la realización de un imposible: desde sus mutuas premisas, la *incommensurabilidad* (Kuhn) estaba absolutamente garantizada. Hablaban de cuestiones diferentes, con enfoques también diferentes. Nada podían poner en común, pues para discutir hay que tener al menos una arena compartida dentro de la cual dirimir a la batalla discursiva. Entre la “nada” de Heidegger y la meticolosa referencia a lo empíricamente comprobable en Carnap, median distancias absolutamente siderales. De tal modo, el equívoco fue inevitable. Tan así fue, que el filósofo de Friburgo pronunció aquel *dictum* que sin ser del todo falso, puede fácilmente leerse en clave de cerrado irracionalismo, o de fascismo oscurantista: “La ciencia no piensa”. Decirlo así fue sin dudas excesivo, aunque es cierto que la ciencia carece de una autorreflexión valorativa: y también lo es que la filosofía que se asoció a esa ciencia (neopositivismo) se erigió como una filosofía esquelética, informe, que ningún tema de fondo supo tocar, quedándose solamente en la cuestión del conocimiento como lo relevante para la especie humana.

Contra ese reduccionismo se levanta una posición como la de Márquez-Fernández: el conocimiento no puede quedarse vacío del resto de la experiencia humana, no puede negar el momento de la imaginación, del afecto, de la emoción como ingrediente decisivo e inerradicable de la cotidiana experiencia de los seres humanos.

Y es lo que en su momento reivindicó el autor de **Ser y tiempo**: la idea de que “no estamos en el mundo como espectadores” ¿Qué se quiso decir con esto? Que el “problema del conocimiento” no es –ni puede ser– el principal problema del hombre (entendido como especie humana, hombres y mujeres). Porque nos tenemos en el mundo, mucho antes de preguntarnos temáticamente por alguna cuestión. Nuestra relación con las cosas es una relación utilitaria, es relación con herramientas al servicio de nuestra existencia, o con objetos que la dificultan. Pero no estamos ante un pedazo de pan para analizar sus componentes energéticos: en primera instancia, estamos para comerlo, para saciar nuestro apetito o nuestro gusto. De tal manera, el acercamiento teórico a los objetos y sus comportamientos, es siempre un acercamiento secundario, derivado.

Es esa la condición de estar/puesto que tiene el ser humano como *Da-sein*, aquello que trabajosamente fuera traducido como *Ser-ahí*. Estamos antes de poder interrogarnos por qué estamos. No nos preguntaron cómo llegar al mundo, y cuando podemos empezar a interrogarnos por ese mundo y por nuestra presencia en él, no estamos fuera del mundo como para asumir perspectivas desinteresadas y “objetivas” a su respecto, sino que estamos *puestos* en el mundo, *enredados* en él, habiéndonos con él inevitablemente, como destinación de nuestra condición humana.

A partir de ese lugar, es evidente que el conocimiento abstracto no puede tener un rol generador e inicial en nuestra existencia, sino sólo un rol derivado y secundario. No vinimos a la vida a conocer sino a vivir, y el conocer es no otra cosa que una mediación de ese vivir. Desde esta postulación inicial, que da apertura a la *filosofía existencial*, Heidegger abre un juicio rotundo contra la filosofía de la modernidad, e incluso no sólo contra ella. Así propone un salto monumental, calificando lo que va “de Platón a Husserl” como reinado de la metafísica; imposición de un pensamiento generalizante y abstracto que no podría dar cuenta de esa condición del ser humano en tanto “pastor del Ser”.

Está claro, entonces, que para Heidegger estamos/ siendo como un antes (no temporal sino fáctico) del estar/pensando. De tal modo que la condición de las emociones, de los sentimientos, de la contemplación abierta, quedan en disposición de ser considerados decisivos, y finalmente inescindibles de la situación del pensar. Se requiere pensar, pero no se piensa por fuera del conjunto de la subjetividad, sino desde ésta. No cabe echar la afectividad por la ventana, retornará planteando sus exigencias, o –si no nos hacemos cargo– quedará arrinconada a avatares de silencio y sufrimiento bajo el primado disciplinario de un mundo que pudiera imaginarse como regido por la razón.

“La función no directiva, sino polivalente del pensar sensible, hace sentir la vida por sus valores emotivos y representaciones estéticas”<sup>1</sup>. Nuestro pensador de Venezuela, llama a un tipo de pensamiento que no se cierre sólo en el campo de lo intelectual, y que en la apertura a la emoción pueda hacer jugar matices de sentido que escapan a cualquier descripción objetivante de los hechos del mundo.

Podría uno plantearse que Heidegger –como también Nietzsche– fue explícitamente un anti-humanista. Pero se trata de una precisión teórica secundaria para este caso. Por una parte, no viene a cuento la discusión ontológica de si el ser humano es fundante en cada caso, o en cambio forma parte de alguna Sustancia más general que lo contenga (posición esta última que, claramente, asumirían Spinoza y Hegel): fundante o derivado, el comportamiento personal, en los términos fenoménicos en que lo venimos señalando, no cambiaría sus características. De tal modo, la posición del hombre como mediador del Ser no está en

<sup>1</sup> Márquez Fernández, A (2008): “Pensar con los sentimientos”, *Child and philosophy* núm.7, Rio de Janeiro, p.4.

discusión aquí, al margen de que difícilmente haya hoy muchos autores que pudieran suscribirla en estado puro.

Pero si por evitar el humanismo se tratara de evitar el análisis concreto de los concretos dramas que aquejan a los seres humanos en términos de su carencia, su dolor, sus miedos y también sus logros y alegrías, no podríamos en este punto seguir a Heidegger, ni tampoco lo haría Álvaro Márquez Fernández, al menos en los alcances del texto que analizamos. Por el contrario, aquí se trata del sujeto humano que, en sus dramas, individuales o de algún alcance suprapersonal, pone el sentido, la emoción, aquello desde lo cual formular un pensamiento que dé cuenta de su vida y de sus preocupaciones. Es decir: en este punto nuestro autor nos recuerda más al humanismo sartreano (a partir del cual Sartre discutió con Heidegger), por supuesto sin incluir el pesimismo radical del autor francés hacia la década de los años cuarenta. Un humanismo deudor de la fenomenología husserliana, de la noción de un sujeto a partir del cual el mundo – en tanto objeto- se hace posible, nunca desligado de esa condición de subjetivación fundante.

Márquez-Fernández pensó al pensamiento sentimental y al pensamiento racional como dos opciones, ambas necesarias: “Ninguna renuncia nos es dada en la vida: todo lo contrario, se trata de vivir la vida desde la convivencia entre los pensamientos sensibles y los pensamientos racionales”<sup>2</sup>, es la frase final de su escrito. Me atrevo a sugerir que quizá podría fundirse las dos modalidades en una sola, si se advierte (y el psicoanálisis da otra fuente valiosa para pensarlo) que la subjetividad está/ya/toda presente en cualquier objetivación intelectual que realicemos. Dicho de otra manera: que los “pensamientos racionales” son siempre inescindibles de una base emotiva que es su condición de posibilidad.

Por supuesto, esto abre un problema que no detallaremos aquí, que es el de la legitimidad. Todo pensamiento, para adquirir un lugar como lenguaje intersubjetivo, debe formularse de tal modo que aspire a su comprensión por el otro o los otros. De tal modo, aún el más emotivo, habrá de traducirse en una objetivación. Esta puede ser artística (poesía, música) y fuertemente multívoca en sus interpretaciones posibles, pero en todo caso no resultar lisa y llanamente incomprensible. Desde ese punto de vista, dada la comunicabilidad de los “pensamientos sensibles”, podríamos sostener que ellos conllevan algún margen de “pensamientos racionales”.

A su vez, como ya afirmamos, los “racionales” pueden haber abandonado en el camino toda huella de sus “condiciones subjetivas de posibilidad”, y quedar como constataciones o argumentaciones secas y abstractas, carentes de referencia espacio-temporal de origen. Sin embargo, un enunciado matemático resulta comprensible para matemáticos, y ello implica que quien lo entiende estudió matemática, puso para ello voluntad y esfuerzo. Quizá lo hizo por gusto, quizá por necesidad, tal vez por obligación: las trazas pueden ser diversas, pero el enunciado no es carente de efectos emocionales. Puede emocionar, favorable o desfavorablemente, a quienes se hayan apasionado por la matemática. Hay traza emotiva aún en referencias tan abstractas como ésta.

Siendo así, quizá todo el pensamiento es “pensamiento sensible”. A años luz de la tradición estructuralista y de su consigna de “muerte del sujeto”, la subjetividad –siempre construida desde condiciones objetivas, es cierto- no ha desaparecido ni deja de hacer su rastro. “Poéticamente habita el hombre sobre esta tierra”, decía Hölderlin, retomado por Heidegger. Y ciertamente es así, aun cuando aquel que lo viva jamás haya leído un renglón de poesía, o crea que el espacio de lo emotivo no es otra cosa que una especie de rémora o de obstáculo a eliminar (como si ello fuera posible) en la construcción de una percepción objetiva del mundo y de las cosas.

Y es que “racional”, en verdad, debiera llamarse no sólo a lo consciente, lo calculatorio o lo deliberado. Llorar es racional, gritar es racional, en situaciones que lo requieren o lo justifican. Lo irracional sería no llorar ante la muerte de un ser querido. Entonces, ¿es llorar un acto irracional? No; es un acto emotivo. Pero lo

---

<sup>2</sup> Márquez-Fernández, A.: “Pensar con los sentimientos”, *op.cit.*

emotivo muy bien puede ser racional. Porque –digo esto con alguna inspiración habermasiana- llamaremos “racional” a todo aquello de lo que luego podamos dar razón argumentativa. Si gritamos en una situación que no viene a cuento, puede ser irracional. Pero también si decimos algo muy “razonable” en un momento inoportuno, por ej., de alto riesgo (hablar de un teorema mientras se soporta una tormenta de nieve subiendo el Everest), resulta irracional. Por ello, lo racional es aquello que se puede argumentar consistentemente como adecuado a una situación, y para nada es sólo lo “coherente”, y menos aún lo apacible y adaptado.

Es racional, entonces, el sujeto del pensamiento sensible que nos legara Álvaro Márquez Fernández. Y lo es mucho más que el de los racionalistas esqueléticos, que dejan fuera la subjetividad y las emociones, y truncan la densidad de lo subjetivo hacia el lado de un intelectualismo tedioso y autolimitado.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Follari, R. (2000). “La ciencia como real maravilloso”, en Follari, R.: *Epistemología y sociedad*. Homo Sapiens, Rosario.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento post-metafísico*. Taurus, México.

Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cult. Económica, México.

Heidegger, M. (1994). “Poéticamente habita el hombre”, en M.Heidegger: Conferencias y artículos, Serbal, Barcelona.

Lacan, J. (1981). *Escritos I*. Siglo XXI, México.

Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz, México.

Márquez-Fernández, A. (2008). “Pensar con los sentimientos”, en *Child and philosophy*, vol. IV, núm.7, Rio de Janeiro, tomado de <https://www.redalyc.org/html/5120/512051708002/>

Nietzsche, F. (1981). *Así hablaba Zaratustra*. Mexicanos Unidos, México.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta, Madrid.

### BIODATA

**Roberto FOLLARI:** Profesor de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Ha dictado cursos de posgrado y conferencias en la mayoría de las universidades estatales argentinas, y en las de otros países latinoamericanos. Autor de diversos libros sobre temas de educación, filosofía y ciencias sociales, entre ellos: “Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina” (Aique/Rei/IDEAS, Bs.Aires, 1990) y “La alternativa neopopulista: el reto latinoamericano al republicanismo liberal”, Homo Sapiens, Rosario, 2010).



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 107-116

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

# Entre la óptica neoliberal y el neoliberalismo marqueziano

*Between Neuroliberalism and Márquez Fernández Neoliberalism*

Hugo E. BIAGINI

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6483-7510>

[hbiagini@gmail.com](mailto:hbiagini@gmail.com)

Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3109865>

## RESUMEN

Me propongo –muy esquemáticamente– una tarea insoslayable: la de proseguir desenmascarando a una expresión coetánea tan perjudicial para el hombre y la naturaleza como la del llamado neoliberalismo. Con tal motivo, voy a valerme de las mismas enunciaciones que nuestro homenajeado ha ido volcando sobre el particular, no sin antes sintetizar algunos lugares temáticos comunes, tales como los eslóganes y las frases hechas que han salido de la usina discursiva neoliberal y han calado hondo en la población: aquellas que preconizan que el Estado no es la solución, sino el problema, o más afirmativa y concluyentemente que el Estado es el problema y los mercados la solución. Asimismo, sintetizamos nuestra perspectiva en torno a la materia, que en parte consiste en proponer una trasmutación nominal: sustituir el término neoliberalismo por la expresión neuroliberalismo.

**Palabras clave:** Neoliberalismo, neuroliberalismo, crisis de identidad, Derechos humanos, Globalización.

## ABSTRACT

I propose –very schematically– an unavoidable task: to continue unmasking a contemporary expression so harmful to man and nature as the so-called neoliberalism. For this reason, I will use the same statements that our honoree has been making on the subject, but not before synthesizing some common thematic places. Among the slogans and phrases that have emerged from the discursive neoliberal power plant and have penetrated deep into the population are those that advocate that the State is not the solution but the problem or more affirmatively and conclusively that the State is the problem and the markets the solution. Likewise, we synthesize our perspective on the matter, which in part consists of proposing a nominal transmutation: to replace the term neoliberalism with the expression neuroliberalism.

**Keywords:** Neoliberalism, neuroliberalism, identity crisis, Human Rights, Globalization.

Recibido: 23-03-2019 • Aceptado: 27-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

*Aquí nos tienen bailando  
y el Titanic ya chocó:  
al mundo lo trastocó  
la fiebre insana del oro  
y siguen dándole al coro  
periodistas rococó.*

*A nuestros paisanos indios  
hasta la momia han robao,  
la colonia han desplumao,  
saquearon a los criollos,  
y hoy con préstamos y embrollos  
ya nacemos endeudaos [...]*

*Hay cosas que son veneno  
y eso no habrá de cambiar:  
combatan al capital,  
tenganlo siempre cortito,  
y creanmé que es un mito  
que lo van a humanizar\**

## INTRODUCCIÓN

Por un lado, se recalca el poder devastador que posee en muchísimos aspectos el neoliberalismo y la globalización financiera para los seres humanos y para la vida en general. Retomo aquí mi propuesta de sustituir el rótulo equívoco de neoliberalismo por el de neoliberalismo, para referirnos a esa suerte de axioma ilógico e inverificable que sostiene que, quiérase o no, en el autointerés, en los propósitos egocéntricos y en la insolidaridad se halla la base o el camino del bienestar general. Dicha redenominación resultaría más indicativa para designar al espíritu posesivo, a la mercadofilia y a una ideología ultraindividualista desde la cual se accede por arte de gracia al bienestar y al equilibrio universal, mientras se niega perversamente la distancia astronómica que media entre menesterosos y potentados, entre ecología y desastre ambiental.

Entre las estereotipias ultraliberales que señalo en mi colaboración se encuentran las siguientes postulaciones: el bien común, la justicia social y el interés colectivo como mitos o abstracciones sin sentido; una irrestricta libertad individual como medio para el enriquecimiento de todos, cada uno es empresario de sí mismo; realismo político: voluntad de poder y dominación, las sociedades son naturalmente agresivas, tienden a maximizar el poder y a minimizar los derechos humanos; el alineamiento con el sistema mundial bajo los términos de lo que se ha denominado como realismo periférico; inmadurez constitutiva y vaciamiento cultural de los pueblos emergentes; la desigualdad, un principio constitutivo, no resulta un obstáculo para el desarrollo sino el germen de la prosperidad.

Además de la puesta adicional en valor de la mencionada ideología neoliberal, habría que hacer hincapié en otra perspectiva conceptual y pragmática: aquella que el maestro Arturo Roig ha acuñado bajo la expresión de "Rearme categorial" y que conjuntamente hemos dado en rotular asimismo como "Pensamiento alternativo". En tal sentido, sin soslayar otras propuestas teóricas o ficcionales, tendría que hacerse referencia a las aportaciones contrahegemónicas alusivas que ha enunciado el mismo Álvaro

---

\* García, G. (2017). *Martín Fierro ataca de nuevo*. Gráfica Laiglón, Buenos Aires, pp. 67-68 y 71.

Márquez Fernández, junto a la propia contribución de Zulay Díaz Montiel, desde distintos libros, publicaciones periódicas, repertorios, foros -como el Corredor de las Ideas del Cono Sur- y otros espacios colindantes. Estoy aludiendo en definitiva a nociones tales como las de justicia, ciudadanía y democracia emancipadoras.

Dentro de la evocación conjunta de ese enorme animador intelectual que fue Álvaro Márquez Fernández, me propongo –muy esquemáticamente– una tarea insoslayable pero algo ingrata, dada la índole del tema en sí mismo. Una tarea a la cual el propio Álvaro no ha dejado de empeñarse: la de proseguir desenmascarando a una expresión coetánea tan perjudicial para el hombre y la naturaleza como la del llamado neoliberalismo. Con tal motivo, voy a valerme de las mismas enunciaciones que nuestro homenajeado ha ido volcando sobre el particular, no sin antes sintetizar algunos lugares temáticos comunes y nuestra perspectiva en torno a la materia en cuestión<sup>1</sup>.

### TIPOLOGÍA AD USUM

Se ha insistido –nunca en demasía– sobre el poder devastador que posee en muchísimos aspectos el neoliberalismo y la globalización financiera para los seres humanos y para la vida en general. Dentro de ese poder cuasi omnímodo también se encuentran las celadas que nos tiende un lenguaje psicológicamente seductor construido con múltiples invocaciones icónicas: Occidente, Primer Mundo, civilización; sentido común, pensar positivamente, iniciativa personal; triunfar, racionalizar, invertir, modernizar; previsor, austeridad, eficiencia, pudiente...

Entre los eslóganes y las frases hechas que han salido de la usina discursiva neoliberal y han calado hondo en la población se encuentran aquellas que preconizan que el Estado no es la solución sino el problema o más afirmativa y concluyentemente que el Estado es el problema y los mercados la solución. Todo lo cual llevaría al lanzamiento de sonsonetes como el que propalara José Alfredo Martínez de Hoz, un economista instigador de la más feroz dictadura cívico-militar argentina: "Achicar el Estado es agrandar la nación", mientras que, por otro lado, se instrumentaba el aparato represivo estatal más brutal que se conoció en la Argentina. De ahí se desprende algo tan palmario como que el Estado objeto de ataques es aquel construido en torno a ideales más igualitaristas, lo cual el propio neoliberalismo va a rechazar de plano.

Consecuentemente, tenemos las gravitantes medidas propuestas por figuras doctrinarias como las de quien fuera el cabecilla de los Chicago Boys, Milton Friedman: ¡Privatizar, privatizar, privatizar!, que vienen a fusionarse con el postulado de la libre empresa, la desregulación estatal, los ajustes salariales y la concentración del capital. Según resulta archisabido, una de las principales puestas en práctica de ese recetario del *shock* sería llevada a cabo, como única alternativa viable, por gestiones públicas a lo Margaret Thatcher que, además de negar la existencia de la sociedad, produjo una sensible reducción del impuesto a las ganancias e incrementó fuertemente el desempleo y la flexibilidad laboral.

*Mutatis mutandi*, un somero repaso de la lógica ultraliberal puede ser expuesto de la siguiente manera:

- el bien común, la justicia social y el interés colectivo como mitos o abstracciones sin sentido;
- una irrestricta libertad individual como medio para el enriquecimiento de todos, cada uno es empresario de sí mismo;
- realismo político: voluntad de poder y dominación, las sociedades son naturalmente agresivas, tienden a maximizar el poder y a minimizar los derechos humanos;
- alineamiento con el sistema mundial bajo los términos de lo que se ha denominado como realismo periférico;

---

<sup>1</sup> En este volumen recordatorio me permito aludir precisamente a nuestro abordaje sobre el neoliberalismo porque en estas mismas columnas dicho enfoque tuvo una bondadosa recepción por parte de su director, cuyo comentario interpretativo específico transcribimos más adelante.

- inmadurez constitutiva y vaciamiento cultural de los pueblos emergentes;
- la desigualdad, un principio constitutivo, no resulta un obstáculo para el desarrollo sino el germen de la prosperidad.

Mientras se le imputa al populismo una pesada carga ideológica y a sus dirigentes un insuperable carácter retrógrado e impulsivo, estas vertientes liberales no se presentan como voceros clasistas sino como dotados de una concepción suprahistórica y extrapartidaria que exalta el espíritu benefactor del empresariado y reniega de la planificación gubernativa, del control de precios, de los sindicalistas y hasta del sistema jubilatorio, las conquistas y obras sociales o el salario mínimo. Simultáneamente, la soberanía, el imperialismo y la dependencia son visualizados como fenómenos irrelevantes. Todo ello viene munido con una antropología pesimista sobre el hombre común como mentalmente confuso y desafecto al saber.

Una panoplia del arsenal neoliberal ha sido reactualizada en el libro de Mendoza, Montaner y Vargas Llosa, *Últimas noticias del nuevo idiota iberoamericano*<sup>2</sup>. Por una parte, se ensalza allí la racionalidad de las clases medias y se le reconocen grandes méritos a gestiones tan desprestigiadas como las del menemismo en la Argentina por la paridad que estableció con el dólar, el recorte a los gastos fiscales y al empleo público, la privatización de las empresas estatales, mientras se descalifica como autoritaria, desastrosa y corrupta la política kirchnerista, a la cual se acusa de haber aumentado la pobreza y la marginación. Por otro lado, se estima como promisoría la integración subregional llevada a cabo por los países minoritarios que han formado la Alianza del Pacífico, censurándose la creación de grandes bloques autónomos –sin presencia estadounidense– como los de UNASUR, CELAC –un invento del castrismo y el chavismo– hasta los de la propia OEA y Mercosur –monumento al dirigismo y al proteccionismo. Se condena los planes asistenciales y se efectúan diversas identificaciones: el Estado con la burocracia y los altos gravámenes, los neopopulistas con los neocomunistas –que plantean la distribución de la riqueza– o las empresas pequeñas con la ineficiencia y la informalidad. Si bien los autores festejan el eclipse del idiota latinoamericano ante el “desarrollo liberal” no dejan de lamentarse por la aparición de un neoidiota que, siguiendo la ignorancia y la incultura de las masas, apuesta por el socialismo del siglo XXI y por los gobiernos que alientan a los movimientos comunitarios.

El marco general responde a una modernización conservadora que, mientras reproduce pautas provenientes de los países capitalistas centrales, adopta un discurso redentorista, pseudocientífico, tecnocrático, en la cual se postula el mejor de los mundos, sin grandes privaciones y con tiempo libre para quienes se suban al tren del progreso. Un tren cuyas características fueron develadas en una obra desmitificadora<sup>3</sup>, en la cual sus autores afirman que, según la supuesta convocatoria, debemos subir al tren de la modernidad (como si hubiera uno solo), aunque no sepamos si el mismo va adonde queremos ir e ignoremos también si nos van a subir como pasajeros o como personal de servicio, a quienes se los devuelve al punto inicial una vez terminado el viaje, o si a la llegada seremos trabajadores inmigrados. Vuelve así a implementarse el dogma del maquinismo, según el cual el mero silbato de una locomotora conllevaría el fin de las guerras y la conflictividad social.

Tenemos por último dos empujados flancos neoliberales. Por una parte, su antropología de la rapacidad y del sálvese-quien-pueda, al desalentarse con medidas específicas una predisposición humana fundamental: nada menos que la de ocuparse de los demás. Por otra, el equívocamente llamado pensamiento positivo que, como los textos de autoayuda, induce a los sectores populares a internalizar los valores y apetencias de los potentados. De ese modo se busca que la mercantilización del mundo y la guerra de todos contra todos parezcan cuestiones propias del sentido común, para que terminen aunados las víctimas y los

<sup>2</sup> Montaner, C., Mendoza, P. y Vargas Llosa, A. (2014) *Últimas noticias del nuevo idiota iberoamericano*, Planeta, Buenos Aires.

<sup>3</sup> Calcagno, A.E. y Calcagno, A.F. (2006). *El universo neoliberal*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.



victimarios o que prosperen mecanismos neuróticos como los de la identificación con el agresor, la negación de la realidad y otras alteraciones por el estilo.

## LA TÓNICA NEUROLIBERAL

Al vernos desprovisto de un término estrictamente propio para caracterizar la sacralización del mercado, el pensamiento crítico tuvo que conformarse con recurrir a aproximaciones equivalentes: –como neoconservadorismo o neodarwinismo, Estado ultramínimo y otras– que podrían ser perfeccionadas por nuestro intento de referirnos a una óptica neoliberal. Junto a Diego Fernández Peychaux, consideramos que desde esa perspectiva podríamos recuperar un espacio “libre” de neoliberalismo y renegociar tanto el sistema de exclusión interno a su campo ideológico (i.e. quién es un exitoso y quién un fracasado) como el campo en su totalidad. Para decirlo sin rodeos: con el provocador vocablo de Neuroliberalismo hemos querido combatir la eterna “encerrona” que significa refutar el positivismo hiperbólico de la ideología aplicada, por ejemplo, durante los gobiernos de Thatcher, Reagan, Pinochet, Menem o Collor de Mello, en vez de someter a crítica la misma existencia del mito de un mercado en el que una humanidad exitosa encontraría las satisfacciones que tanto anhela.

Al hacer esa trasmutación nominal hemos pretendido despojarnos de un lenguaje que apela fundamentalmente a la subjetividad y que, por más que se proclame en él la libertad, el individualismo y la autoayuda, se termina despersonalizando e invisibilizando al otro y a uno mismo, al punto de que, bajo los efectos de una profunda crisis identitaria, salgamos a defender intereses sociales muy ajenos a los nuestros o que sectores populares terminen incorporando como si tal cosa la mentalidad valorativa de los poderosos y privilegiados.

Desde hace algún tiempo, hemos venido proponiendo, en distintos foros y espacios, la conveniencia de sustituir el rótulo equívoco de neoliberalismo por el de neuroliberalismo para referirnos a esa suerte de axioma ilógico e inverificable que sostiene que, quiérase o no, en el autointerés, en los propósitos egocéntricos y en la insolidaridad se halla la base o el camino del bienestar para todos: multimillonarios e indigentes, hiperdotados y minusválidos –una creencia elitista que se ha instalado en diferentes momentos, constitucionales o de facto.

Además de las cuestiones teóricas esbozadas, también aludimos a la incidencia de distintos autores ultra o neuroliberales y a la existencia de fundaciones multinacionales dedicadas, por ejemplo, a adoctrinar niños y jovencitos en el evangelio de la fortuna para que endiosen y dilapiden el vil metal, se inserten en la lucha por la supervivencia y pasen a convertirse, de simples empleados, en dueños de toda una megacorporación, al estilo fantasioso de lo prédica subyacente al “sueño americano”.

El cambio semántico o el contenido conceptual y casuístico que trae aparejado la expresión neuroliberalismo ayudaría a reflexionar de forma alternativa sobre el influjo liso y llano del neoliberalismo, mientras que su resignificadora introducción en el habla común o técnica, se hallaría en una línea semejante a lo que está sucediendo con el vocablo Nuestramérica o nuestroamericano (todo junto) para desplazar otras acepciones problemáticas como la de Hispanoamérica o la misma referencia a América Latina *latu sensu*.

Por consiguiente, si se admite con el estudioso David Harvey, que la principal arma del neoliberalismo radica en el poder de su lenguaje<sup>4</sup>, sostenemos la necesidad de sustituir un nombre equívoco que, además de pretencioso, no permite sobrepasar críticamente el campo discursivo liberal, lo que nos lleva a plantear, como adelantamos, su reemplazo por el de neuroliberalismo.

Si bien abundan los trabajos relativos al “modelo neoliberal” –durante bastante tiempo el modelo por excelencia o el único realmente existente– desde el punto de vista socio-político y económico, no faltan

---

<sup>4</sup> Harvey, D. (2007) *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid.

tampoco las aproximaciones a ese modelo con respecto al terreno de la subjetividad y la salud mental. Estos últimos aspectos han procurado deslindarse, por ejemplo, en libros como los que diera conocer el psicólogo mexicano Enrique Guinsberg a comienzos de este siglo<sup>5</sup>. Aunque se rebasan allí las barreras de la etapa propiamente neoliberal y se establecen además paralelos e imbricaciones con la posmodernidad, no dejan de encararse las “patologías del fin de milenio”, dentro de las cuales se comenta el paso de un individualismo restringido a otro integral, bajo modalidades narcisistas, solipsistas, hedonistas junto a tendencias esquizoides como la anorexia y la bulimia.

Entre los lineamientos centrales de un libro nuestro<sup>6</sup>, hemos argüido que la inclinación a “pasar por alto” la realidad, a reprimir la conciencia social y a enajenar las identidades personales, se manifiesta para “sobrellevar” un fuerte costo emocional: “hacemos como si” el canto de las sirenas neoliberales –cuando claman que el mundo pertenece al cuentapropismo– contiene una fuerza magnética inevitable, y que no podemos actuar en contrario. No admitimos el mensaje consumista a ultranza porque nos creamos que sea lo más racional, ni porque se nos imponga como tal, sino porque resulta más *tolerable* seguir usando la máscara de que nuestro éxito futuro depende de nosotros, en vez de enfrentarnos con el hecho de que incluso nuestro consumo es una forma de trabajo para el capital. Sin embargo, nos seguimos comportando como consumidores felices y nos ofendemos cuando se nos impide “el libre consumo” que “garantice” nuestra autonomía. Planteamos el símil de una droga tomada a sabiendas de los efectos perniciosos que produce y que puede conducirnos al servilismo o al autoexterminio. Aunque no desconocemos su nocividad, la deglutimos igual. De ahí la siguiente neurosis: no sólo nos olvidamos del otro sino que hacemos “como si” no estuviésemos sufriendo nosotros mismos.

En resumidas cuentas, nos arriesgamos a formular una doble propuesta: una teórica en la cual se busca hacer visible y pensable cómo los discursos (incluso aquellos tenidos por más populares) están estructurados a partir del sentido común del éxito y el fracaso individual que da cuerpo a todo el campo ideológico del neuroliberalismo. Al describir desde distintos enfoques los principios de la ética de los gladiadores del mercado no quisimos confrontarla con la realidad, pues si lo hiciéramos estaríamos, de algún modo, manteniendo vigente la fantasía que pretendemos impugnar. Sino que el objetivo estuvo puesto en volver a explicitar que la irrealidad de todo aquello que va en contra del “peso de las cosas” no proviene de su carácter utópico, sino de la potencia de las fuerzas que se conjuran para impedir, siquiera, su enunciación.

La otra variante propuesta, la de recurrir a un nuevo vocablo –apela más a la acción, en sintonía con la prédica efectuada por Julio Cortázar a una reunión de intelectuales: “hacer de la palabra un instrumento de combate para la liberación”<sup>7</sup>, en este caso, para liberarnos de un embozado destructor de la humanidad y la naturaleza: el neoliberalismo y su parafernalia simbólica. A tal efecto, reiteramos nuestra red denominación terminológica: la adopción de un vocablo más indicativo como el de neuroliberalismo para designar al espíritu posesivo, a la mercadofilia y a una ideología ultraindividualista desde la cual se accede por arte de gracia al bienestar y al equilibrio universal, mientras se niega perversamente la distancia astronómica que media entre menesterosos y potentados, entre ecología y desastre ambiental.

<sup>5</sup> Guinsberg E. (2001). *La salud mental en el neoliberalismo*, Plaza y Valdés, México.

<sup>6</sup> Biagini, H.E. y Fernández Peychaux, D. *El neuroliberalismo y la ética del más fuerte*, en sus dos ediciones en castellano (2014, Octubre, Buenos Aires y 2015, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica) y la tercera en Portugués (2016, Nova Harmonia, San Leopoldo). Últimamente ha aparecido otro libro con el mismo título con diferentes supuestos y orientaciones, Whitehead, M. et al. (2018). *Neuroliberalism. Behavioural Government in the Twenty-First Century*, Routledge, Londres.

<sup>7</sup> Cortázar J. (1984). “Sobre la función del intelectual” en su libro *Argentina: años de alambradas culturales*. Muchnik, Buenos Aires.

## EL MIRAJE MARQUEZIANO

Dotado de un gran bagaje hermenéutico —que apela al marxismo, al neomarxismo, a la teoría crítica, al estructuralismo, al posmodernismo y a la interculturalidad— Álvaro Márquez Fernández, tras haberse zambullido en las aguas de la producción capitalista, la ideología, la alienación, el control social y el consumismo, comienza a interiorizarse de la problemática liberal en correlación con dos preocupaciones claves de su producción universitaria: el bloque hegemónico en contraposición a la filosofía antihégonica. Ambas manifestaciones se hallan vertebrando su tesis doctoral parisina<sup>8</sup>, dentro de una prestigiosa revista alemana<sup>9</sup> y en la versión más abreviada que dio a conocer en esta misma publicación periódica que nos nuclea<sup>10</sup>, aquella que le imprimió el nervio motor a esa serie compacta de revistas que tendría el propio Álvaro la feliz iniciativa de propiciar.

Sin embargo, la pieza fundamental de MF en torno al neo es aquella que impartió hacia 2006 en la Universidad de Navarra para el Grupo de Estudios Peirceanos<sup>11</sup>. De un modo u otro, nuestro homenajeado, les saldrá al cruce allí a quienes conceptúan el proceso de globalización neoliberal como un fenómeno civilizatorio, para tomar partido por las versiones que asocian ese proceso a la “expansión del poder tecnoc-ideológico de la racionalidad capitalista”. En resumidas cuentas, lejos de humanizar el mundo, para AMF dicha globalización y su concomitante doctrinal contribuyen a extender los márgenes comunitarios de injusticia y desigualdad. A tales efectos, con el auxilio de las redes telemáticas de comunicación —para el caso, mejor de colonización— se implementa un corpus ideatorio en el imaginario ciudadano, a favor de la reproducción del capital, como si se tratara de una “forma de vida consentida”. El tipo de liberalismo instalado termina resultando fácticamente incompatible con los derechos humanos, dada la creciente exclusión y desintegración social emergentes que cuestionan a todas luces los supuestos beneficios de la mentada globalización financiera, mientras se confisca la conciencia y las libertades políticas ciudadanas, se invisibiliza a los demás, se reemplaza el diálogo por la imagen, se pretende neutralizar, *inter alia*, las diferencias de clases y la capacidad de resistir. Retomando los planteamientos de Raúl Fornet Betancourt, el mayor reparo que le dirige Márquez Fernández a la globalización y a las políticas neoliberales es que carecen de proyecto histórico e impiden desarrollar auténticamente una vía intercultural para incorporar a la alteridad.

En otro espacio académico, la Universidad Católica de Asunción, Márquez responde, como miembro del CESA<sup>12</sup> a una convocatoria del Corredor de las Ideas del Cono Sur, presentando en nuestra mesa de Pensamiento Alternativo su ponencia *ad hoc*<sup>13</sup>. Habiendo ya avanzado para esa época, junto Zulay Díaz Montiel, en sus indagaciones sobre la idea de la justicia emancipadora, vuelve a incursionar replantea el tema en cuestión desde la óptica del Estado neoliberal, sin dejar de aludir a las reacciones potenciales de la sociedad civil frente a esos dictámenes gubernativos y a los mismos designios paralizadores de la plataforma liberal en cuestión.

Más puntualmente, se advierten las fracturas hegemónicas del neoliberalismo para resolver tanto las contradicciones entre democracia y representación como el poder coactivo y represor que contiene la

<sup>8</sup> Márquez Fernández, A. (1993). *Hégémonie et philosophie antihégemonique. Pouvoir politique et alternatives démocratiques au Venezuela et en Amérique Latine*, 2 vols., Université de Paris I, 1993.

<sup>9</sup> Márquez Fernández, A. (1996). “América Latina: hegemonía, modernidad y democracia”, *Concordia*, n° 30, Aachen, pp. 65-87.

<sup>10</sup> Márquez Fernández, A. (2000). “Amérique Latine, modernité et projet antihégemonique”, en: *Utopía y praxis latinoamericana*, n° 11, Diciembre, Maracaibo, pp. 95-99.

<sup>11</sup> Márquez Fernández, A. (2006). “Globalización neoliberal y filosofía intercultural”, <http://www.unav.es/gep/SeminarioMarquez.html>

<sup>12</sup> Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos de la Universidad del Zulia.

<sup>13</sup> Márquez Fernández, A. (2010). “Crisis de la episteme política del Estado moderno en América Latina”, en *Enseñanza del Bicentenario ante los desafíos globales de hoy: Repensando el cambio para Nuestra América*, Actas del IX Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur, 23-25 julio 2008. CEADUC, Asunción, pp. 77-96.

subyacente economía de mercado. Un corolario de ello consiste en aseverar que el fracaso del Estado neoliberal capitalista radica en su incompetencia para resolver las contradicciones insitas en la división de clases con su caudal discriminatorio y segregacionista; un fracaso que, más que una crisis aguda, llegaría a concebirlo como “absoluto”, al hacer referencia al caso venezolano durante un nuevo congreso que tendría lugar en la Argentina progresista y posneoliberal del kirchnerismo<sup>14</sup>.

El tema de la crisis sistémica e ideológica del neoliberalismo se volverá a plantear más explícitamente en otros artículos ulteriores. En uno de ellos, dicho conglomerado ideológico resulta esbozado en sus diferentes facetas: socio-económicas, político-estatales y como una exteriorización de la democracia<sup>15</sup>. En otro de los textos alusivos más recientes, las diversas coyunturas epocales, que incrementan o debilitan la fuerza de los movimientos sociales contestatarios, inducen a sostener que la crisis del Estado neoliberal y sus formas de representación no implican una alternativa donde pueda darse por concluido el modo paralelo de producción capitalista<sup>16</sup>.

Transcribimos por fin las prometidas reflexiones de Márquez Fernández sobre nuestra propuesta en torno al neuroliberalismo; unas reflexiones que insinúan a la par su misma estima pertinente.

La absorción que sufre el sujeto económico, es decir, el trabajador en general, en los procesos de acumulación, distribución y consumo, que se perfilan en las tesis del neoliberalismo, excede, en la sociedad de corte neuroliberal, el dominio específico de la compra de fuerza laboral del trabajador que sirve de reproducción al capital [...] es una absorción mucho más profunda y compleja la que aliena al sujeto, en su condición de otra mercancía más del sistema, por el flanco de su conciencia despolitizada y una sensibilidad deseante en la construcción de un yo mismo, único, aislado, narcisista. El dominio del capital no solo absorbe la fuerza física del sujeto-obrero, sino de su existencia intelectual y emocional [a Biagini y Psychaux] les interesa estudiar [...] esa experiencia volitiva y psíquica por medio de la que el neuroliberalismo se transforma en un proceso de colonización preconsciente que condiciona más aún al sujeto a reconocerse en un tipo de relaciones humanas tan despersonalizadas y mediadas por la publicidad, que lo transforma en sujeto agente del propio sistema de dominación al que debería adversar. Es más, se siente identificado, aceptado y valorado por un sistema de poder del que se declara libremente aliado y adepto a las leyes que lo norman. Este será el sentido práctico con el que el sujeto compromete la autonomía de su libertad para actuar y responder: se hace adepto del valor subliminal con el que la sociedad neuroliberal se proyecta como deseable y accesible para juzgar y disciplinar la conducta de obediencia que requiere la vida cotidiana individual en tanto que un proyecto de éxito y de fracaso personal. Es decir, se confirma su desintegración social al carecer de patrones de conductas fiables para socializar la vida desde principios colectivos o comunitarios.

Las razones políticas que defiende el neoliberalismo para justificar su concepción de sujeto a partir de su individualidad reprimida, es el principal pretexto ideológico para aprovecharse del uso de su libertad. Los ideales de la libre competencia, los derechos humanos, la participación ciudadana, no garantizan en modo alguno que la inserción de este tipo de sujeto en el espacio público efectivamente pueda incidir o revertir el statu quo que le sirven al neuroliberalismo para mantener la dominación. Una contradicción que no parece resolverse de acuerdos a los fines que se pregonan y sustentan en la justicia social que debería fungir de balanza a favor de los más necesitados y marginados<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Márquez Fernández, A. (2010). “La praxis emancipadora en Venezuela: de la Revolución socialista a los poderes populares”, en: *El proyecto humano y su futuro: Alternativas. II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* (San Juan, julio 2007). Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

<sup>15</sup> Márquez Fernández, A. (2013). “Crisis de la democracia liberal: representación social y legitimidad política”, *Encuentros*, n° 2, diciembre, Barranquilla, pp. 67-76.

<sup>16</sup> Márquez Fernández, A. (2013), “Crisis hegemónica neoliberal y filosofía contrahegemónica emancipadora. De la racionalidad del capital a la razonabilidad del buen vivir”, en: Hidalgo, G. y Márquez Fernández, A. (eds.), (2013). *Contrahegemonía y Buen Vivir*. UAM, México, pp. 63-71.

<sup>17</sup> Márquez Fernández, A. (2013). Presentación del artículo “¿Neoliberalismo o neuroliberalismo? Emergencia de la ética

## VIABILIDADES

Así como Márquez Fernández ha podido sustentar una filosofía antihegemónica en *pendant* con el neoliberalismo y su infraestructura material<sup>18</sup>, nosotros también le hacemos un frente proposicional y adherimos a las expresiones o formulaciones empíricas que se han desatado *urbis et orbe* en defensa de una democracia sustantiva.

Revisando nuestro posicionamiento sobre el neoliberalismo, refrendamos los argumentos que lo visualizan como el acompañante ideológico del llamado nuevo orden internacional que trajo aparejado el proceso de la globalización financiera, bajo la forma de un capitalismo predatorio, especulativo o de casino, con una mayor acentuación de las fuerzas del mercado para fijar salarios y con el menosprecio de la inveterada causa de los derechos humanos (por más sesgados que ellos hayan sido desde su lanzamiento originario dentro de la plataforma liberal), junto a otros ítems decisivos no ajenos a la impronta decimonónica, crudamente competitiva e individualista.

Para salirle al cruce a esa impronta deshumanizadora, se ha recurrido a nociones-fuerza como las de la solidaridad y la cooperación. Nuestra recalificación genérica del neoliberalismo como neuroliberalismo, aspira a encolumnarse tanto dentro del saber espontáneo como del más elaborado o erudito, y junto también a las aserciones en las cuales se agudiza el ingenio colectivo frente a las facetas con las que se exterioriza la cosmovisión cuestionada:

- Alterglobalización: "otro mundo es posible";
- "Estado chico, infierno grande". Estado ausente, de malestar o de Hood Robin (el que le roba a los pobres);
- La libertad neoliberal equivale a la del zorro en el gallinero y responde a la lógica del pez (el grande se come al chico);
- "Deuda eterna" (en vez de externa), o, la deuda es pública pero la enseñanza, la salud y la banca no lo son;
- FMI=Fracaso Monetario Internacional;
- Privado viene de privar, que significa restringir y robar;
- El hombre es un *lobby* para el hombre;
- Resistir es existir;
- Pienso, luego estorbo;
- Nada tienes, nada vales;
- Nuestros sueños no caben en vuestras urnas;
- ¿Dónde está la socialdemocracia?, al fondo a la derecha;
- El cobre por el cielo y la educación por el suelo;
- Neoliberal, neocriminal.

---

gladiatoria", en: *Utopía y praxis latinoamericana*, n° 62, julio-septiembre, Maracaibo, p. 7.

<sup>18</sup> Sobre ese tópico específico, véanse los trabajos de Ignacio Medina Núñez, Jorge Alonso Sánchez y Rafael Láres Puche incluidos en el libro *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina*, El Pregonero e Insumisos Latinoamericanos, elaleph.com, pp. 301-378; comentado por José Javier Capera Figueroa, en <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/milca-digital/article/view/1726/1215>. Asimismo, el artículo pionero de Zulay Díaz Montiel, "La filosofía anti-hegemónica de Álvaro Márquez-Fernández: un aporte a la ética latinoamericana" en: *Ensayo y error*, n° 37, 147-168. La misma autora estaría a cargo de la entrada sobre el propio AMF para ese gran emprendimiento bibliográfico que fue el volumen colectivo *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 955-956, donde también se ocupa de la cuestión, esbozada a su vez, casi simultáneamente, por el mismo Álvaro en la Adenda de nuestro *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 98-101, habiéndose antes ocupado de las "Misiones populares" venezolanas en la edición original del mismo diccionario (Biblos y Universidad Nacional de Lanús, 2009), 2da.ed., pp. 334-335.

Así como se ha podido rebatir al presuntamente incontestable modelo neoliberal, también se lo ha encarado desde un punto de vista fáctico, en base a los proyectos y realizaciones de corte popular, democrático y latinoamericanista que han estado encarado los diferentes gobiernos de la nueva izquierda en nuestro continente. Se trata de experiencias no ajenas a las adecuaciones reformistas keynesianas, renuentes a admitir la armonía entre el bienestar público y los propósitos egoístas, sin descartar para ello las nacionalizaciones ni las leyes antitrusts.

Cabe recordar empero que el aristocrático Keynes –como otros intelectuales de abolengo pero con inquietudes sociales– distó de representar un nuevo Marx –como lo han acusado los liberales conservadores– sino que propició el control político de la economía para salvaguardar precisamente al antiguo capitalismo –considerado por él como un delicioso método para el cómodo reparto de las tajadas– de su entera declinación.

En dichos países nuestroamericanos, tras varias décadas de excluyentes políticas neoliberales, se había logrado recuperar el crecimiento y las prescripciones afines con el keynesianismo: invertir en infraestructura, fomentar los puestos laborales y el gasto social, profundizando la democracia y la participación ciudadana o haciendo que la salud y la educación no estén orientadas únicamente hacia quienes tienen poder de compra.

Las inquietudes esbozadas se hallan también a la base de la carpintería conceptual liberacionista de Álvaro Márquez Fernández, cuya plataforma filosófica fue diseñada en una suerte de concienzuda automemoria intelectual, cuando, para resignificar su proyecto de *Utopía y praxis* junto a su propia cosmovisión, aquél llegaría a alegar: “se trata de acentuar el sentido crítico de quien se piensa como otro diferente, fuera del sistema hegemónico de la racionalidad impuesto como regulador conductual, en su tendencia inequívoca a reprimir (*psique*) y alienar (*polis*) el pensamiento dialéctico, emancipador y alternativo”<sup>19</sup>.

## BIODATA

**Hugo E. BIAGINI:** Investigador argentino, emérito del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias (Buenos Aires), donde conduce la sección de Pensamiento Latinoamericano. Es Director de CECIES y ha cofundado el Corredor de las Ideas del Cono Sur. Recibió en su país el Primer Premio Municipal de Ensayo Eduardo Mallea y en Guatemala, con motivo del Día Mundial de la Filosofía, la Medalla UNESCO Toussaint Louverture. Homenajeado con números especiales sobre su obra, por las revistas de Pensamiento Crítico latinoamericano, Pacarina del Sur (México-Perú) y por las publicaciones periódicas universitarias de Colombia, Questiones de Ruptura y Entretextos, de Estudios Interculturales Un número de la revista venezolana Utopía y praxis latinoamericana fue dedicado “En honor a Hugo Biagini: conciencia emancipadora y mentor de juventudes”, mientras que ha sido objeto de un capítulo ad hoc en el libro Personajes latinoamericanos del siglo XX, editado en México por la UNAM.

<sup>19</sup> Márquez Fernández, A. (2017). “Vivir como un otro”, *Cuadernos Americanos*, UNAM, n° 160, abril-junio, México, pp. 111-115. Esa nota formó parte de un dossier sobre Historia de las ideas cuya organización estuvo a mi cargo.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 117-127  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### A errância Latino-americana de um outro mestre andarilho: Paulo Freire

La errancia latino-americana de otro maestro andante: Paulo Freire  
*The Latin-American Errantry of Another Traveling Educator: Paulo Freire*

Walter Omar KOHAN

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2263-9732>

wokohan@gmail.com

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3110073>

#### RESUMEN

Este texto presenta el carácter de errante del educador brasileño Paulo Freire en dos sentidos principales: a) como un viajante que se desplaza llevando consigo su crítica al estado de las cosas y su sueño de un mundo mejor; b) como alguien que se equivoca y hace de ese error una oportunidad de aprendizaje. Como Paulo Freire, Álvaro B. Márquez-Fernández pertenece a la mejor tradición de errantes de la utopía latino-americana.

**Palabras clave:** Utopía, errância, Paulo Freire; Álvaro B. Márquez-Fernández.

#### ABSTRACT

This text presents the wandering character of Brazilian educator Paulo Freire in two main senses: a) as a traveler who errs with his criticism of the state of things and his dream of a better world; b) as someone who makes mistakes and considers these mistakes a learning opportunity. Like Paulo Freire, Álvaro Márquez-Fernández belongs to the best wandering tradition of Latin American utopia.

**Keywords:** Utopy, errantry, Paulo Freire; Álvaro B. Márquez-Fernández.

Recibido: 14-03-2019 • Aceptado: 22-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

...não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens. A utopia implica essa denúncia e esse anúncio, mas não deixa esgotar-se a tensão entre ambos quando da produção do futuro antes anunciado e agora um novo presente.

A nova experiência de sonho se instaura, na medida mesma em que a história não se imobiliza, não *morre*. Pelo contrário, continua.

Freire: 2011 [1992], p. 125

## INTRODUÇÃO

Como muitos outros latino-americanos, Álvaro Márquez-Fernández foi um andarilho da Utopia. Não é casual que com essa palavra comece o nome da revista que Álvaro fundou e à qual entregou tanta boa energia e trabalho. E, como um andarilho, dedicou sua vida a errar em pós de esse duplo movimento que toda utopia supõe: a denúncia de um presente injusto e o sonho por um outro tempo mais justo, mais amável, mais vivível. Ao amigo querido dedicamos o presente texto que diz respeito a um outro bravo latino-americano errante que hoje, mais de vinte anos após sua morte, é injustamente admoestado pelos que defendem a injusta ordem das coisas existente. Colocamos assim juntos dois andarilhos guerreiros, lutadores, sonhadores de nossas terras.

## PAULO FREIRE: O ANDARILHO

“O Andarilho da Utopia” foi o título colocado a um programa produzido em 1998 pela Rádio Neederland, com apoio da USP e o Instituto Paulo Freire<sup>1</sup>. Aliás, a linguagem radiofônica, como se afirma no início desse programa, parece um meio muito afim a Paulo Freire pela sua vocação de se tornar acessível e chegar a todos, inclusive os que não conseguem ir à escola e também porque o rádio é a pura palavra nua, talvez o meio mais afim à palavra falada por todos os meios de comunicação. E ainda é possível andar ou caminhar com o próprio rádio.

O andarilho é uma espécie de pássaro, com grande capacidade de deslocamento entre áreas muito distantes, que ocupa campos não habitados por seres humanos no Brasil central e meridional. Alguém poderia ver, nisso, um ponto fraco da analogia: é verdade, Paulo Freire gostava demais dos seres humanos, e andava sempre por lugares habitados. Contudo, quem sabe ele mais andava pelos lugares onde o capitalismo desumanizava os seres humanos que viviam vidas não humanas: como o andarilho andava por lugares com seres deshumanizados; em qualquer caso, as semelhanças são muito fortes e não se limitam à sua paixão pelos deslocamentos: como o pernambucano, o andarilho é uma espécie em extinção pelo deterioro dos campos naturais que habita.

Carlos Rodrigues Brandão tem destacado no verbete “andarilhagem”, do *Dicionário Paulo Freire* dois aspectos em que Paulo Freire foi certamente um andarilho: por um lado, seu caráter de viajante, em particular a partir do exílio (e durante ele, em especial com suas campanhas alfabetizadoras por África, Ásia, Oceania e América Latina), mas também depois do seu retorno ao Brasil quando, já sem necessidade aparente, continua viajando inclusive quando sua saúde apresenta sinais de debilidade. Como mostra de sua paixão por viajar, foram várias as viagens, a Cuba, Espanha e Portugal, Estados Unidos, que, por causa de sua morte em maio de 1997, foram canceladas, estando já programadas para esse mesmo ano.

<sup>1</sup> O programa de rádio está disponível no Centro de Referência Paulo Freire: <http://acervo.paulofreire.org:8080/xmlui/handle/7891/3279>. Acesso em 1/5/2018.



### AS MARCHAS DO ANDARILHO: ERRÂNCIA

Em conversa escrita com Faundez, o próprio Paulo Freire expressa o sentido principal dessas viagens referindo-se ao momento em que estava no Chile e recebeu, quase simultaneamente, o convite da Universidade de Harvard e do Conselho Mundial de Igrejas:

(...) estava, já na época, absolutamente convencido de quão útil e fundamental seria a mim correr mundo, expor-me a contextos diversos, aprender das experiências de outros, rever-me nas diferenças culturais (Freire & Faundez: 2017 [1985], p. 31).

Viajar, para um viajante, não é apenas proveitoso, mas necessário: como pensar a educação pelo mundo sem andar pelo mundo, sem se expor às suas diversidades e diferenças? Se a educação tem a ver com a vida, como então uma vida educadora poderia ficar quieta, no seu lugar, sem se entrelaçar com outras vidas? Assim, viaja-se para aprender, para sair do lugar, para compreender o que só viajando e se expondo ao que não nos é familiar, com o corpo inteiro e não apenas com as ideias, pode nos ajudar a ver o que não conseguimos ver dentro de casa. Viajar não apenas para perceber as outras vidas, mas também para entender melhor a própria vida:

E foi andarilhando pelo mundo, foi andando pela África, foi andando pela Ásia, pela Austrália, Nova Zelândia, pelas ilhas do Pacífico Sul; foi andando a América Latina toda, o Caribe, a América do Norte, a Europa, foi caminhando por esses pedaços de mundo, como exilado, que pude compreender melhor o meu próprio país (Freire & Faundez: 2017 [1985], p. 32).

Viajar para levar-se a si mesmo e o próprio mundo até o mundo maior, mas também para trazer o mundo grande ao mundo próprio, pequeno. Paulo Freire leva consigo o Brasil pelo mundo e também traz um pouco desse mundo para o Brasil, para entendê-lo melhor, mais larga e diversamente.

Vamos retroceder um pouco no tempo. As viagens, a errância, fazem parte da vida de Paulo Freire desde seu nascimento. Repetidas vezes ele diz ter passado por três exílios e não apenas um: um primeiro, quando sai do útero de sua mãe; um segundo, quando sua família muda-se de Recife para Jaboatão; um terceiro, o mais conhecido, no exterior, após a ditadura de 64 (Freire: 2000, p. 51). Assim, sua infância cronológica é sentida como uma viagem e, dentro dela, desde pequeno, começam as viagens permanentes: uma vez terminado o ensino fundamental, o longo percurso em trem para chegar de Jaboatão até à nova escola em Recife. Já retornando, de volta à Recife, a vida educadora o projeta pelo Brasil afora. Finalmente, a ditadura o faz iniciar uma vigem, inicialmente forçada, mas depois incorporada como estilo de vida, pelo mundo afora, tanto que, quando retorna do exílio continua viajando incessantemente. A partir do exílio, Paulo Freire não vive para viajar, mas viaja para viver: não busca viagens na vida, busca –e encontra– vida nas viagens. Parafraseando Sócrates e, ao mesmo tempo, se afastando muito dele, o pernambucano concordaria que uma vida sem viajar não faz sentido de ser vivida para um ser humano.

Paulo Freire destaca, uma e outra vez, como, desde jovem, andar, vagar faz parte importante, insubstituível de sua vida. Por exemplo, na sua autobiografia epistolar, *Cartas a Cristina*, diz sobre o momento em que volta a Recife quando começa a se tornar um leitor mais apaixonado e empedernido:

Indagando-me sobre minha formação como educador, como sujeito que pensa a prática educativa, jamais eu poria de lado, como um tempo inexpressivo, o e que andarilhei por pedaços do Recife, de livreria em livreria, ganhando intimidade com os livros, como o em que visitava seus côrregos e seus morros, discutindo com grupos populares seus problemas (...) (Freire: 2015 [1994], pp. 131-2).

Assim, para Paulo Freire, viajar vai se tornando, desde jovem, uma forma de viver: viajar em trem, mas também viajar de livreria em livreria para depois viajar dentro de uma livreria pelos livros; viajar numa biblioteca, ou em casa, entre os livros, de um livro para o mundo e do mundo de volta para o livro, e viajar

também entre as ideias e as vidas presentes nos livros e dentro de cada livro. Viajar vagando, sem rumo fixo, aberto aos sentidos propiciados pela leitura do mundo e a leitura das palavras do livro. Viajar com o pensamento e a palavra, com a própria vida, através da leitura e da conversa com a vida do povo.

Por isso mesmo, importa não só viajar, mas a forma de fazê-lo. O andarilho viaja atento ao caminho, disposto a mudar o rumo se o caminho o requer. Uma anedota narrada pelo próprio Paulo Freire mostra até que ponto ele está aberto a que seja o próprio caminho quem marca o rumo (Freire: 2011 [1992], p. 201): vai a um seminário em Kitwe, no interior de Zâmbia, sobre a *Pedagogia do Oprimido*. É a primeira viagem à África. O avião o deixa inicialmente em Lusaka, a capital, onde deveria tomar um outro avião. Enquanto espera a conexão, dois jovens do Movimento Popular de Libertação de Angola (MAPLA) o buscam, no aeroporto, para convidá-lo a conversar sobre problemas de alfabetização e educação nas zonas liberadas. O convite é irrecusável pelo compromisso que a própria vida sente com essas outras vidas que vêm ao encontro. Então, os jovens acertam a troca da conexão planejada e avisam a quem espera em Kitwe dos novos planos. A continuação da viagem é posposta por um dia para ficar uma tarde e uma noite de trabalho educativo com quem está à espera da palavra e da escuta de Paulo Freire. Não há como se negar ao que vem ao encontro, quando o convite vem de vidas que se sentem espelhadas e inspiradas nas próprias ideias de Freire<sup>2</sup>.

O andarilho viaja muito intensamente. Não descansa quase, apenas o necessário para continuar viajando. Por exemplo, entre início de janeiro e meados de fevereiro de 1973 percorre doze estados diferentes dos Estados Unidos realizando um número elevado de encontros com trabalhadores e trabalhadoras sociais, educadoras e educadores sobre a *Pedagogia do Oprimido*. (Freire: 2011 [1992], pp. 207ss.). Outra vez, na República Dominicana, sem possuir o visto no seu documento suíço, é autorizado a permanecer cinco dias com a condição de não sair da casa onde teria lugar o seminário. Alguém poderia se sentir preso; um turista sentiria que sua viagem perdeu o sentido. Com Paulo Freire é o contrário: ele fica bem à vontade pois é para isso que viaja: para se encontrar, aprender e ensinar, com o povo dominicano. Até melhor ficar alguns dias sem poder sair de uma casa: mais intenso será o encontro. Cada viagem é uma oportunidade de intensas trocas com os que vivem a realidade do lugar. Quando não se viaja, não se pensa em descansar, mas em recarregar as energias para a próxima viagem.

Ao mesmo tempo, viajar também significa marchar dentro do próprio país para trabalhar a favor de uma educação junto aos oprimidos e oprimidas e também para militar em favor deles, denunciando o inaceitável do mundo compartilhado. Por isso, essa vida errante não pode deixar de elogiar e se emocionar pelas mobilizações populares, em particular pela Marcha dos Trabalhadores Sem Terra que revela “o ímpeto da vontade amorosa de mudar o mundo”. As marchas dos Sem Terra são a expressão do seu amor errante. Assim, a errância e o amor do educador encontram-se: Paulo Freire viaja amorosamente com esses homens e mulheres, com as mãos, com o coração, ainda com os olhos cansados quando, em sua última entrevista, exalta sua Marcha e expressa o seu desejo das marchas se multiplicarem pelo Brasil afora. São necessárias muitas marchas, dentre elas:

Marcha dos que não têm escola, marcha dos reprovados, marcha dos que querem amar e não podem, marcha dos que se recusam a uma obediência servil, marcha dos que se rebelam, marcha dos que querem ser e estão proibidos de ser... Eu acho, afinal de contas, que as marchas são andarilhagens históricas pelo mundo (Freire: 1997, última entrevista).

Uma formulação semelhante aparece numa carta escrita apenas um mês antes de morrer. Nela, deseja que outras marchas possam seguir à dos Sem Terra. Aparecem novos destaques e outros são relevados:

---

<sup>2</sup> A mesma anedota é comentada em diálogo com Donaldo Macedo onde aparecem mais detalhes do encontro com os membros do MAPLA e de como depois da Zâmbia, na Tanzânia também surgiram encontros imprevistos e irrecusáveis (Freire & Macedo: 2015 [1990], pp. 104 ss.)

A marcha dos desempregados, dos injustiçados, dos que protestam contra a impunidade, dos que chamam contra a violência, contra a mentira e o desrespeito à coisa pública. A marcha dos sem-teto, dos sem-escola, dos sem-hospital, dos renegados. A marcha esperançosa dos que sabem que mudar é possível. (Freire: 2000, p. 61).

As palavras são próximas em um texto e outro. Em ambas, a ênfase parece estar colocada nos despossuídos, nos arrancados da educação, da moradia, da saúde, do trabalho, da paz, da verdade, do respeito, da justiça: “os sem-...”. O comum a todas essas pessoas parece ser uma privação, mas também uma afirmação: a esperança na possibilidade da mudança: mudar é possível.

Paulo Freire marcha com os Sem Terra e sonha com a multiplicação de marchas dos brasileiros e brasileiras que são inibidos de ser aquilo que são, na educação, no amor, em qualquer lugar onde se encontrem. É preciso então sair do lugar, andar, viajar, errar como forma de uma manifestação política de inconformismo perante o mundo que não nos deixa “ser mais” (Freire: 2017 [1996], p. 19), que nos impede ser o que somos, que reage hostilmente contra outros modos e outras maneiras que as consagradas, como forma de contestação e afirmação de um outro mundo possível.

As marchas são expressão de uma errância, espécie de viagem que sai do espaço de conforto sem um ponto fixo de chegada, mas com a esperança de que mudar o mundo é possível. Nesse sentido, as marchas são educadoras: errantes de todas as cores, gêneros, etnias, condições sociais convidam com sua errância a sair do lugar, a deixar a comodidade do estado de coisas, a acomodação, e o conforto. As marchas educam no duplo sentido de mostrar o que aparece oculto e de nos fazer vivenciar o próprio estar em marcha como uma forma de habitar o mundo, de não apreciar o que nos fixa ou nos ata a um estado de coisas vivível apenas para alguns. As marchas nos educam convidando-nos a um habitar o mundo em estado de errância.

### **A CONECTIVIDADE DO ANDARILHO**

Há, ainda, um outro sentido em que Paulo Freire é um andarilho. Precisamente, o mesmo C. Brandão destaca como, ainda sem sair do lugar, Paulo Freire mostra uma vocação “errante e andarilha” no seu imaginário e nas suas ideias, compondo seus pensamentos com autores de marcos teóricos muito diferentes que o exigem viajar de um contexto de pensamento a outro. Nesse sentido, Paulo Freire é um viajante não apenas com o corpo, mas também com as ideias. Desloca-se entre ideias e pensamentos muito distantes, escritos em linguagens bem diferentes. Sua escrita é errante, eclética, movediça. *Pedagogia do Oprimido* seria um exemplo desse imaginário viajante, que faz partilhar da mesma viagem autores tão dessemelhantes quanto Martin Buber e Mao Tse Thung junto a outros aparentemente também muito distantes entre si como, por exemplo, Hegel e o Che Guevara ou Frantz Fanon e Karl Jaspers. Paulo Freire se chama a si mesmo menino conectivo (Freire: 2015 [1994], p. 51), e sua escrita tem também esse caráter de conectividade e conjugação que o faz reunir coisas aparentemente muito dissimiles.

Essas viagens conectivas no pensamento atravessam muitas outras das suas obras. Paulo Freire é uma espécie de permanente viajante intelectual em busca de conexões, no pensamento, inclusive consigo mesmo, conexões externas e internas, com suas próprias ideias que estão sempre em movimento de um livro para outro e dentro de cada livro, encontrando e fazendo conjugar referências dos mais diversos campos e marcos conceituais. Paulo Freire viaja com seu corpo e dentro do seu corpo à busca de conexões e conjunções, e essas duas formas de viagens se alimentam e enriquecem mutuamente. Sem os deslocamentos do corpo, Freire não poderia escrever o que escreve, mas também não poderia viajar como viaja escrevendo sem viajar permanentemente nas leituras e nos pensamentos.

Próprios de um errante e viajante, esses movimentos manifestam-se também na forma da sua escrita, como o indica a passagem dos seus livros iniciais, mais tradicionais, para seus “livros cartas” e seus “livros

falados”, os preferidos de Paulo Freire e de muitos dos seus leitores. Assim, sua escrita vai ganhando ao longo de sua vida uma vida própria muito singular, tanto pelo movimento entre as ideias dos interlocutores quanto nas ideias de cada interlocutor que, uma vez expostas ao outro, parecem abrir novos caminhos para as próprias ideias. Nos livros falados é possível voltar uma e outra vez sobre si a partir das intervenções do outro, e ajudar o outro também a sair do seu lugar. Além disso, eles buscam mais claramente ajudar os leitores a errarem e viajarem, e ativam a memória e a atenção dos próprios interlocutores de uma forma singular.

Nessas viagens de diverso tipo, o andarilho encontra conexões de distinto caráter e, a partir delas, inspiração para suas ideias e para uma vida educadora conectiva renovada. Nas viagens, elabora, formula, recupera, adequa, cultiva, propõe, concebe, sofisticada, organiza o que constitui seu pensamento mais próprio, fundante. Por exemplo, em viagens pela ilha de Grenada, entre dezembro de 1979 e janeiro de 1980, dá forma a dois princípios educacionais que, ele considera, resumem o mais importante e complexo de seu pensamento pedagógico: a) respeitar a compreensão de mundo dos educandos e, ao mesmo tempo, desafiá-los a pensar criticamente (essa compreensão e esse mundo); b) não separar o ensino dos conteúdos do “pensar certo” (Freire: 2011 [1992], p. 229).

Esses dois princípios envolvem toda a complexidade de um projeto político revolucionário, democrático: a dificuldade e as complexidades de pensá-lo com consistência e rigor. Esses princípios são a um mesmo tempo políticos (como o mostram os conceitos de respeito, desafio, pensamento crítico e a não separação entre conteúdo e crítica) e epistemológicos (o mesmo pensamento crítico, o conteúdo, o pensar certo). Eles envolvem um certo saber sobre o mundo e uma certa postura sobre os outros saberes, os saberes dos outros, e sobre o próprio mundo compartilhado. Eles poderiam fundar, como bem afirma o andarilho, “toda uma transformação da escola e da prática educativa” (Freire: 2011 [1992], p. 232).

## **ERRANTES EM AMÉRICA LATINA**

A forma em que Paulo Freire viaja sem parar, com o corpo e com as ideias, o inscreve numa tradição de educadores viajantes em América Latina, como José Martí, Andrés Bello, Ricardo Rojas e tantos outros. Dentre eles, merece um lugar especial, Simón Rodríguez, o mestre inventor (Kohan: 2016). A linha de conexão entre Simón Rodríguez e Paulo Freire é nítida (Puiggrós: 2005). Como Simón Rodríguez, Paulo Freire é um mestre iconoclasta – contesta os valores do seu tempo –, hospitalário – está sempre atento aos que estão fora, os excluídos, os negados –, libertário – afirma uma educação que busca expandir o exercício da liberdade, não só no pensamento, mas também na vida.

Os dois têm viajado a vida inteira. Como o mestre de Bolívar, Simón Rodríguez, que foi por ele chamado de “O Sócrates de Caracas”, Freire é um mestre errante, nos dois sentidos do verbo errar: num sentido, anda por mais de cem cidades dos cinco continentes; percorre os cantos mais inóspitos, desolados, desatendidos do mundo. Percorre os cinco continentes em busca de contribuir para a educação dos oprimidos e para sua própria educação, ali onde se encontrem. Não se trata apenas de liberar os oprimidos: viajar é também uma forma de auto-educar-se, auto-liberar-se.

Nessa mesma tradição podemos incorporar um outro venezuelano corajoso, Álvaro Marquez-Fernandez, amigo muito querido, fundador e impulsor da revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, andarilho, errante, viajante que, como Freire, também considera que viajar é uma forma de auto-educar-se, auto-liberar-se.

Por outro lado, Paulo Freire também erra bastante, no sentido de se equivocar seguidamente, em diversos sentidos, muitas vezes como ele próprio reconhece. Errar faz parte da aventura de conhecer, da liberdade de um espírito que não aceita o mundo como determinado:

Eu seria um ser tristonho, desestimulado, se me provassem cientificamente que leis históricas ou naturais se encarregariam de superar os desencontros humanos. Se, na maneira como nos movemos no mundo, não houvesse marca nenhuma de liberdade. Fosse tudo determinado, tudo preestabelecido. Um mundo sem erro ou equívoco, sem opção. O erro e o equívoco implicam aventura do espírito. Não se dão onde não há espaço de liberdade. Só há erro quando o sujeito que erra tem consciência do mundo e de si *no mundo, com ele e com os outros*. Só há erro quando o sujeito que erra pode saber que errou porque sabe que sabe e que não sabe, processo em que, afinal, o erro é uma forma provisória de saber (Freire: 2013 [1995], p. 123).

Freire erra constantemente, como alguém que procura permanentemente essa construção livre de mundo, consigo mesmo e com os outros. Erra como quem sabe, a partir do erro, o que sabe e o que não sabe. Para citar apenas alguns dos mais evidentes e indiscutíveis dos seus erros: seu uso de uma linguagem machista nos seus primeiros textos (que ele próprio reconhece e ajusta); sua apreciação do processo revolucionário nicaraguense; a eleição de algumas estratégias dos seus programas de alfabetização desenvolvidos em países como Cabo Verde e Guiné Bissau... Porém, o mais interessante no caso de Paulo Freire não é tanto a ausência ou presença deste segundo tipo de errar, não acertar, equivocar-se. Todos erramos mais ou menos neste sentido. O bonito de Paulo Freire é sua relação com o que ele percebe como erros, sua capacidade para fazer também desses erros percebidos um motivo para errar no outro sentido do verbo, para vagar, se deslocar, viajar.

Talvez *A pedagogia da esperança* seja o mais interessante exemplo dentre os seus livros dessa dupla errância, isto é, um exercício de escrita que mostra como a errância do erro provoca a errância do movimento. Em certo modo, o livro em conjunto é um exemplo dessa passagem na medida em que ele é inicialmente pensado para ser uma “introdução para...” e toma-se, no próprio processo da escrita, uns “deslocamentos desde...” a *Pedagogia do Oprimido*. Assim, o mesmo percurso da escrita testemunha esse movimento. Na própria escrita, muitos exemplos mostram também a transformação que um erro provoca: por exemplo, num episódio que já comentamos, falando no SESI em Recife, a partir de um texto de Piaget sobre o castigo dos pais aos filhos, Paulo Freire usa uma linguagem e uma sintaxe inteiramente afastadas dos presentes, desatendendo completamente a sua dura realidade (Freire: 2011 [1992], pp. 34-9). Um homem do povo lhe dá uma “lição de classe”. Paulo Freire percebe seu erro e faz desse erro uma aprendizagem. Viaja e sai rapidamente do seu saber acadêmico. Quem foi para ensinar pode se colocar no lugar de quem aprende? Quem poderia ser visto como alguém que não consegue aprender pode ser colocado no lugar do mestre? Um erro o toca, o faz mexer, lhe permite se recriar. O episódio mostra também um erro muito mais genérico e fixo no tempo em que Paulo Freire é diretor da Divisão de Educação e Cultura do SESI em Recife: a inconsistência de uma política de formação que se diz democrática mas que define unilateralmente os temas e disserta sobre eles sem considerar os interesses e saberes dos trabalhadores (Freire: 2015 [1994], pp. 146-9). Busca posturas críticas, mas não escuta as motivações e expectativas das pessoas, sejam professores ou mães e pais de alunos. É preciso se deslocar dessa política inicial errada, equivocada, e habitar uma outra efetivamente mais democrática, de maior coerência entre os fins e os meios para alcançá-los (Freire: 2015 [1994], p. 149).

Um outro episódio, na mesma *Pedagogia da Esperança*, diz respeito a uma série de cartas recebidas de mulheres leitoras da *Pedagogia do Oprimido* que mostram um duplo erro seu: primeiro, o erro de escrever com uma linguagem machista; segundo, o erro de não reconhecer aquele erro inicial e buscar justificar a linguagem antes utilizada, ou seja, tentar justificar o primeiro erro; finalmente, os dois erros são deixados a um lado e Paulo Freire muda sua escrita, não apenas em novas edições do livro mas em toda sua escrita que nasce a partir desse momento (Freire: 2011 [1992], p. 91ss).

Claro, há outros erros que Paulo Freire não percebe como erros e então persiste neles. Por exemplo, insiste em defender a tradução para o inglês de Myra Ramas (2011 [1992], pp. 103-4) que tem gerado

problemas de interpretação até hoje no mundo anglo-saxão e ainda continua sendo a única tradução “oficial” da *Pedagogia do Oprimido*. Claro, é preciso perceber o erro para poder aprender e sair dele, errar no segundo sentido do deslocar-se. Se não, como sair do que sequer é percebido como erro?

Nessa capacidade de errar, nos dois sentidos da palavra, e de transformar um tipo de errar (equivocar-se) em uma outra forma de errar (viajar), mostra-se a fortaleza de uma vida, na ousadia, coragem e desejo de transformação que fazem alguém arriscar até quando tudo parece indicar para ficar quieto. Paulo Freire prefere sempre fazer antes de não fazer. Sabe das dificuldades de uma secretaria da educação como a da cidade de São Paulo e, mesmo assim, se compromete, tenta, deixa uma marca. O mundo é excessivamente desigual para não fazer nada.

### UMA POLÍTICA DA ERRÂNCIA

Assim, a errância constitui-se também num princípio político da educação: o mundo pode ser de outra maneira. O mundo e as vidas que o compõem podem ser de outra maneira e nossa vida não pode ser indiferente, consolidar, ou legitimar, um estado de coisas como o que vivemos, em que algumas vidas carecem do mais vital para serem o que são ou simplesmente elas são discriminadas pela sua cor, gênero, idade, classe; sempre é possível fazer alguma coisa; não sabemos como deve ser o mundo, não sabemos como deve ser vivida a vida e também não queremos saber, porque é a própria tarefa educativa uma construção coletiva, em aberto... mas sabemos que educar diz respeito a colocar em questão, problematizar, sacudir, resistir a esse mundo que é menos mundo para muitos e transformar as formas de vida que habitamos, embora não saibamos o destino final desse movimento.

Existem muitos textos onde Paulo Freire afirma especificamente uma utopia e um sonho socialistas com que é preciso enfrentar à opressão capitalista. Não desconhecemos a existência desses testemunhos, mas preferimos privilegiar outros nos quais o sonho ou a utopia educativas não aparecem tão claramente formuladas em termos de uma ideia já sabida. Ou, ainda mais interessante, esses sonhos e utopias têm um final aberto, pois são algo a ser afirmado no próprio devir de sua construção, e não podem ser antecipados pelos sonhos pontuais do educador. Mais ainda, nos atrevemos a afirmar que essa relação aberta com a utopia é mais consistente com alguns elementos muito caros ao pensamento e à vida de Paulo Freire. De fato, como tantos testemunhos o mostram, o principal inimigo político de Paulo Freire não é o capitalismo ou qualquer sistema político específico, mas o fatalismo, a convicção de que “as coisas não podem ser de outra maneira”, a compreensão da história como determinismo e não como possibilidade, seja ela sustentada pelo camponês mais pobre ou pelo intelectual pós-moderno mais sofisticado (Freire: 2013 [1995], 47ss.).

Por isso, ele insiste inúmeras vezes na importância de conceitos, como o “inédito viável”, que mostram sua percepção do futuro como aberto a um possível ainda não experimentado. “Inédito viável” significa que o porvir não foi ainda experimentado como tal e, ao mesmo tempo, que ele não é negativamente utópico, mas afirmativamente possível, realizável, exequível. A ideia está relacionada a sua concepção existencialista segundo a qual não existe uma essência específica do humano que vai se fazendo segundo a própria existência. É sobre essa concepção que adquire sentido a educação:

A educação tem sentido porque o mundo não é necessariamente isto ou aquilo, porque os seres humanos são tão *projetos* quanto podem ter projetos para o mundo. A educação tem sentido porque mulheres e homens aprenderam que é aprendendo que se fazem e se refazem, porque mulheres e homens se puderam assumir como seres capazes de saber, de saber que sabem, de saber que não sabem. De saber melhor o que já sabem, de saber o que ainda não sabem. A educação tem sentido porque, para serem, mulheres e homens precisam de estar sendo. Se mulheres e homens simplesmente fossem não haveria porque falar em educação (Freire: 2000, p. 40).

Vemos, então, claramente expressa a antropologia que sustenta sua concepção da educação como projeto de realização comum de um outro mundo, mais bonito, justo, democrático: mulheres e homens não são, mas estão sendo... são seres incompletos que se fazem no próprio fazer, que se constituem, naquilo que são, realizando seu ser no que estão sendo. É por isso que, em particular naqueles contextos nos quais as relações econômicas, sociais e políticas impedem mais duramente os seres humanos de serem o que são, como o post-capitalismo que vivemos atualmente em América Latina, uma educação filosófica é tão necessária: porque ela pode permitir, através da compreensão crítica e dialógica do que estamos sendo (alunos e professores cada vez mais entapados numa lógica da competência e o “salve-se quem puder”), uma certa transformação disso que nós faz ser o que estamos sendo (empreendedores, individualistas, consumidores) para podermos ser de outra maneira, mais própria do que podemos e queremos ser, e menos imposta por um sistema que nos faz estar sendo o que sequer sabemos que estamos sendo.

Nesse mesmo sentido, se já soubéssemos a utopia, se o final da caminhada educativa estivesse de alguma maneira prefigurado ou antecipado por qualquer que seja a cor da utopia, a educação, no sentido de uma práxis crítica e dialógica não teria qualquer sentido: tratar-se-ia, antes, de uma técnica de formação, adestramento, pouco educativa em sentido estrito. Só tem sentido a educação se de fato o futuro está aberto, se ela própria vai nos permitir aprender, em diálogo com outros seres humanos e não humanos, no mundo compartilhado, o tipo de mundo do qual estamos participando e aquele que desejamos compartilhar. Se alguém já sabe como deve ser o mundo e quer apenas realizar um projeto sobre o qual não tem dúvidas, melhor que se dedique a outra coisa que não a educar. Isso não significa que os educadoras não tenham seus projetos de mundo e que os compartilhem e defendam com seus estudantes. Ao contrário, não poderiam não fazê-lo se de fato estão comprometidos em contribuir a um mundo menos feio, excludente, injusto. O que isso significa é que a educação só faz sentido quando o sonho político nasce depois e não antes da prática educativa.

Há distintas maneiras em que Paulo Freire dá conteúdo ao que ele chama de sonho político ou utopia. Num texto sobre a educação de adultos de fevereiro de 1992, o sonho aparece como o fundamento da prática e da reflexão educativas, e ele está expresso de uma forma mais negativa (o mundo com menos características não desejadas) do que positiva:

Esta vem sendo uma preocupação que me tem tomado todo, sempre – a de me entregar a uma prática educativa e a uma reflexão pedagógica fundadas ambas no sonho por um mundo menos malvado, menos feio, menos autoritário, mais democrático, mais humano (Freire: 2001, p. 17).

Como vemos, o sonho comporta um esvaziamento dos contra-valores que povoam o mundo capitalista: a maldade, a feiura, o autoritarismo. É nesse sentido que a política da educação é uma política confrontada ao *status quo*, na medida em que promove perceber e resistir a coisas tais como a sua feiura e seu caráter autoritário. São três dimensões em jogo: ética, estética, política. Há modos impostos de entender o que é bom, o que é belo e de exercer o poder que precisam ser mostrados por qualquer prática pedagógica. Não é possível educar sem, de alguma forma, denunciar as suas inaceitabilidades éticas, estéticas, políticas. O panorama que uma prática educativa libertadora ajuda a perceber pode ser mais ou menos completo, detalhado ou preciso, mas ele comporta sempre esse mesmo movimento de mostrar o que não é percebido como tal pelos dispositivos sofisticados do próprio estado de coisas que o apresentam de maneira oposta. Eis seu caráter revelador, mostrador: a educação nos permite ver o que não vemos.

É tão necessária a manutenção de um estado de aberto em relação com a projeção educativa, que aqui Paulo Freire descreve o mundo sonhado em relação com o que ele precisa não ter antes que com notas afirmativas. Em todo caso, opõe à maldade, feiura e autoritarismo algo tão amplo e ao mesmo tempo vago como a democracia e o humanismo, seu humanismo democrático, algo também bastante aberto se percebermos seu modo de entender estas palavras, o humano como constitutivamente inacabado, inconcluso,

projeto em construção e a democracia como modo de relações não hierárquicas e dialógicas nas formas de vida social. Trata-se mais do que nada de um modo de exercer o poder entre iguais, como temos visto já em outra seção do presente trabalho.

Numa palestra desse mesmo ano, chama esse mundo de “mais “redondo”, menos arestoso, mais humano” (Freire: 2001, p. 20). A palavra “arestoso” tem múltiplos sentidos, e o dicionário provê alguns dos que talvez possam ser mais significativos aqui: “pouco curtido, áspero, conflitivo, de difícil trato”. Certamente, vivemos um mundo difícil de tratar e é preciso um mundo mais tratável, menos áspero e conflitivo. A redondeza aqui acentuada pode ter a ver com uma configuração mais perfeita, uma estética, uma forma arquetípica que o mundo parece ter perdido, uma espécie de boniteza que faz pensar numa dimensão estética que o pernambucano tantas vezes nos lembra como necessariamente constitutiva do mundo novo, sem estar por isso definida ou antecipada.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Num dos seus livros falados, com I. Shor, deixa muito clara sua postura sobre o compromisso político de um educador dialógico:

Na perspectiva libertadora, o professor tem o direito, mas também o dever de contestar o status quo, especialmente no que diz respeito às questões da dominação de sexo, raça ou classe. O que o educador dialógico não tem é o direito de impor aos outros sua posição. Mas o professor libertador nunca pode se calar a respeito das questões sociais, não pode lavar as mãos em relação a esses problemas (Freire & Shor: 1986, p. 106).

Eis o que parece o compromisso político principal: contestar o estado de coisas no que ele tem de dominante, opressivo, desigual. Não se calar jamais. Não se lavar as mãos. Sujar-se, como o próprio Paulo Freire sujou-se repetidas vezes para alçar sua voz contra as barbaridades do estado de coisas. Porém, sem impor um outro mundo no lugar do mundo habitado e sem perder a ternura jamais.

Um correlato epistemológico dessa postura ética, estética e política é a importância que crescentemente tem a pergunta no seu pensamento educacional. No seu livro falado com Faundez, os autores destacam uma e outra vez a importância da pergunta e de perguntar-se sobre o perguntar não apenas como um jogo intelectual mas como um modo de habitar a tarefa de educar: viver a pergunta e a investigação que ela pode iniciar, se deixar afetar pela pergunta e se colocar dentro da pergunta, afetado por ela (Freire & Faundez: 2017 [1985], p. 66 ss.). A força do perguntar não é apenas epistemológica, ela é também política e abre a uma “pedagogia da radical pergunta” em que: “não há lugar para a dicotomia entre sentir o fato e apreender a sua razão de ser. A sua crítica à escola tradicional não se esgota nas questões técnicas e metodológicas, nas relações importantes educador-educando, mas se estende à crítica do próprio sistema capitalista” (Freire & Faundez: 2017 [1985], p. 30).

O peso da pergunta numa prática educativa mostra e desdobra o seu sentido: o de colocar em questão o mundo e mostrar que, sendo da maneira em que ele é, ele poderia ser também de muitas outras maneiras. Eis a força principal do pensamento educacional de Paulo Freire, seu valor político principal: a história não está terminada; percebendo o mundo como ele é, percebe-se, também, que o mundo poderia ser de muitas outras maneiras. A vida errante contribui para perceber essa dimensão: é no contato com outros mundos que percebemos o caráter pontual, contingente de nosso mundo e uma inspiração para que ele se torne outros mundos possíveis.

Eis a força do pensamento educacional de Paulo Freire e também do Álvaro Márquez-Fernandez, a quem dedicamos o presente texto. Eis a força de sua aproximação com o mundo da filosofia com crianças, pela potência das perguntas infantis que mostram que o mundo sempre pode ser de outra maneira. Eis a



riqueza dos seus sentipensares, de sua vida educadora, de seu empenho, sacrifício e luta para que o mundo vivido em nossa terra possa ser habitado de outra maneira.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Freire, Paulo. (2017 [1996]). *Pedagogia da autonomia*. 55ª Ed. São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, Paulo. (2014 [1992]). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 21ª Ed. São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, Paulo. (2001). *Pedagogia dos Sonhos Possíveis*. São Paulo: UNESP.
- Freire, Paulo. (2000). *Pedagogia da indignação*. Cartas Pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP.
- Freire, Paulo. (2013 [1995]). *À sombra desta mangueira*. Organização e notas de Ana Maria Araújo Freire. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 11 Ed.
- Freire, Paulo. (2015 [1994]). *Cartas a Cristina*. Reflexões sobre minha vida e minha práxis. São Paulo Paz e Terra, 2ª ed.
- Freire, Paulo. (1997). Última entrevista. (PUC São Paulo, São Paulo, 17/4/97).  
<http://www.paulofreire.ufpb.br/paulofreire/Controle?op=detalheandtipo=Videoandid=622>. Acesso 11 Oct 2017.
- Freire, Paulo & Faundez, Antonio. (2017 [1985]). *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 8a edição.
- Freire, Paulo & Macedo, Donaldo. (2015 [1990]). *Alfabetização*. Leitura do mundo, leitura da palavra. São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, Paulo & Shor, Ira. (1986). *Medo e ousadia. O cotidiano do professor*. São Paulo: Paz e Terra.
- Kohan, Walter Omar. (2016). *El maestro inventor*. Simón Rodríguez. Caracas: Ediciones del Solar.
- Puiggrós, Adriana. (2005). *De Simón Rodríguez a Paulo Freire*. Educación para la integración Iberoamericana. Buenos Aires: Colihue.

### BIODATA

**Walter Omar KOHAN:** Realizó estudios de Filosofía en Argentina, México y Francia (HDR en la Universidad de Paris 8). Actualmente, es profesor titular de filosofía de la educación de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones (CNPq) del Brasil y “Cientista de Nuestro Estado” en la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de Río de Janeiro (FAPERJ).



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 128-136

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Arqueología y devenires de una amistad

*Archeology and becoming of a friendship*

**Marcos REIGOTA**

marcos.reigota@prof.uniso.br

Universidade de Sorocaba / CNPq, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3110243>

#### RESUMEN

La narrativa en homenaje al amigo y colega Álvaro B. Márquez-Fernández aborda la amistad como relación fundamental para la producción de conocimientos sobre los desafíos y modos de vivir contemporáneos en sociedades marcadas por conflictos sociales, políticos, culturales y ecológicos. En el marco de los análisis recientes que he realizado sobre las amistades (por orden de lectura) de Jacques Derrida, Roberto Machado, Davi Kopenawa, Friedrich Nietzsche, Gérard Fromanger y Walter Benjamin, para trazar la arqueología de la relación que Álvaro y yo construimos por dos décadas.

**Palabras clave:** Amistad, relación, conocimiento, Álvaro B. Márquez-Fernández.

#### ABSTRACT

The narrative in homage to the friend and colleague Álvaro B. Márquez-Fernández addresses friendship as a fundamental relationship for the production of knowledge about contemporary challenges and ways of living in societies marked by social, political, cultural and ecological conflicts. In the framework of the recent analyzes that I have carried out on the friendships (in order of reading) of Jacques Derrida, Roberto Machado, Davi Kopenawa, Friedrich Nietzsche, Gérard Fromanger and Walter Benjamin, to trace the archeology of the relationship that Álvaro and I built for two decades.

**Keywords:** Friendship, relationship, knowledge, Álvaro B. Márquez-Fernández.

Recibido: 18-03-2019 • Aceptado: 27-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## INTRODUCCIÓN

Como punto de partida de nuestra amistad se encuentra la indicación de la profesora Ingrid Galster de la Universidad Católica de Eichstatt para que yo entrase en contacto con el editor de la revista Utopía y Praxis. En la ocasión (1997) me encontraba escribiendo un libro en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Desde entonces cambiamos cartas, correos electrónicos, publicaciones y asociaciones y fui invitado por él, a Maracaibo en 2004 y 2005. El libro "Educação Ambiental: Utopia e Praxis" que organicé con Bárbara Heliodora Soares do Prado, publicado en 2008, es una primera manifestación pública de la presencia de su pensamiento en nuestro trabajo. Con esa arqueología procuro evidenciar los devenires que nuestra amistad anunció.

Cuando a finales de enero de 2019 recibí un e-mail con la invitación para participar en una publicación en homenaje a Álvaro B. Márquez-Fernández acepté prontamente. Hasta aquel momento en que respondí positivamente a la invitación, yo no sabía que nuestro amigo ya no estaba con nosotros desde noviembre de 2018. Ese mismo día hacía cuatro años de la muerte de mi madre y entonces las ausencias tuvieron un peso mayor. Yo estaba en luto en mi casa y mataba el tiempo con pequeñas tareas que me aguardaban. Una amiga aguardaba los libros que amigos cubanos comunes me pidieron entregarles y traté de cuidar de eso. Poco después estaba hojeando papeles en mis cajones y en uno de ellos encontré una serie de anotaciones de los viajes a Maracaibo. Releí cada uno y luego fui buscando objetos, CDs y una camiseta que había recibido de regalo de Álvaro, cuando fui uno de los invitados por él para participar en la Feria Internacional del Libro en Maracaibo del 8 al 17 de octubre de 2004<sup>1</sup>. Mi casa estaba, aquí y allá, marcada por los recuerdos que los objetos y los CDs traían de esos encuentros personales con él y era sobre eso que inicialmente pensé escribir. En los días que siguieron el noticiero sobre Venezuela y los comentarios malvados, análisis y entrevistas con conocidos intelectuales sobre otra prepotencia del Imperio en América Latina no me satisfacían. Sentía nostalgia de mi amigo, le echaba de menos, pues en esas ocasiones de extrema tensión en nuestros países y en el mundo, intensificábamos el intercambio de e-mails. Las informaciones y análisis que Álvaro hacía, con rigor, sensibilidad, pertinencia y veracidad me eran suficientes para que yo pudiera elaborar una posición más clara sobre el tiempo presente (incluyendo el venezolano). No sería el caso esta vez. No podría recurrir a él ante tantos cuestionamientos sobre la política y la vida cotidiana en los días actuales en Venezuela en que el presidente de Estados Unidos, con el apoyo subalterno del presidente de Brasil y de parte considerable de la población de mi país, ofrecen espectáculos deplorables de versiones actualizadas del imperialismo de EEUU en Venezuela y de la colonización en Brasil.

Estimulado por la invitación a escribir, movido por el luto, y provocado por tantas informaciones no coincidentes y violentas sobre Venezuela, pensé que sólo podría escribir sobre nuestra amistad.

## LA AMISTAD COMO SENTIMIENTO

He reflexionado sobre este sentimiento de forma general desde algún tiempo, por numerosas razones que escapan al objetivo de este texto, pero que son de importancia central para lo que pretendo escribir. Relacionadas con esa reflexión se encuentran las lecturas que he realizado en los últimos años, en las cuales la amistad ha aparecido como un elemento importante para entender el pensamiento y la difusión de algunos autores que estuvieron presentes en las conversaciones y correspondencia que intercambié con Álvaro. Estos aspectos me hicieron volver a los registros y memorias del inicio de nuestra amistad. En 1997 yo estaba concluyendo mi estancia en el Instituto de Investigación Social en Frankfurt cuando me encontré con un cartel

---

<sup>1</sup> Ronald Raminelli, profesor de historia en la Universidad Federal Fluminense fue el otro brasileño invitado, pero debido a un problema con vacunas no viajó.

anunciando un simposio sobre Sartre. Este fue el punto de partida de nuestra amistad y que relaté en uno de mis artículos de esa manera:

En la biblioteca del Departamento de Letras, un cartel con la foto de Sartre llamó mi atención: Se trataba del anuncio del simposio "*La Naissance du phénomène Sartre: Raisons d'un succès (1938-1945)*", que se realizaría en la Universidad Católica de Eichstatt. Escribí en inglés para la organizadora del simposio, profesora Ingrid Galster. Ella me respondió en español, proporcionando toda la información y me dijo que sería bienvenido al evento, recordando que el francés era la lengua oficial. La profesora Galster me envió también información sobre su libro *Aguirre oder Die Wilkur der Nachwelt*, en el que analiza expediciones al místico "El Dorado", del conquistador Lope de Aguirre, enfocando los límites entre historia y ficción. Contesté su carta, en portugués, diciéndole que tenía conmigo el texto de la conferencia que Sartre pronunciara en la Facultad de Filosofía de Araraquara, y si estaba interesada, podría enviarle una copia. Le dije también que como ex-louvvanista, el francés no me era un problema. En su respuesta, la profesora Galster dijo que aguardaría una copia del texto de la *Conferencia de Araraquara* y que la enviaría a los bibliógrafos de Sartre, Michel Contat y Michel Rybalka. Ella me envió además un ejemplar de la *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, publicada por sus colegas en Venezuela, sugiriendo que yo enviara un artículo mío. Como el simposio en Eichstatt se realizaría pocos días antes de mi regreso a Brasil no pude participar, pero envié a Venezuela una copia de mi artículo "Tempo e Ecologia" que fue aceptado para publicación (Reigota: 2012, pp.42-43).

La publicación del artículo "Tempo e Ecologia" (Reigota: 1998), que considero bastante significativo en mi producción más experimental y radical, en la *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana* fue muy importante para mí, pues de esa forma ganaba el espacio público y académico, a través de una revista de gran difusión internacional, una perspectiva política, ecológica y pedagógica a la que yo estaba trabajando desde hace varios años. Algunos años después publiqué el segundo artículo en esa revista, artículo que testimonia el giro en mi trabajo provocado por el encuentro con Milton Hatoum (Reigota: 2003). Sobre este artículo titulado "A floresta e a escola em Milton Hatoum", Álvaro escribió:

El paisaje es el primer protagonista de ambas novelas (Relato de um certo Oriente e Dois Irmãos) con las diversas especies de flora, etc. y la escuela no deja de ser el lugar donde se trazan los principales destinos de la vida "(Márquez-Fernández: 2003, p.6).

A lo largo de mi trabajo he enfatizado la dimensión ecológica de las relaciones sociales y afectivas, pero hasta el momento no me había centrado específicamente en la importancia de las relaciones de amistad, no sólo para la ecología, sino también para la producción y difusión de obras de arte y científicas radicales, en la consolidación política de modos de vida no convencionales y en los devenires que anuncian. De esa forma mi argumento de que son ecológicas las relaciones sociales y afectivas fue siendo por un lado ampliado y por otro especificado al enfocarse particularmente en las relaciones de amistad. Las experiencias, observaciones y conversaciones presenciadas en la vida cotidiana y los seminarios y lecturas de los últimos años me han permitido consolidar ese argumento. Fue grande la contribución de la lectura profundizada en algunos textos biográficos, de antropología y de historia cultural, entre los cuales destaco la biografía de Derrida, en la que se evidencia su amistad con, entre otros y otras, Louis Althusser e Emmanuel Levinas (Peeters: 2013). El discurso de despedida que Derrida leyó en el entierro de Emmanuel Levinas tocó profundamente a Paul Ricoeur (Peeters: 2013, p. 572).

Después de la biografía de Derrida leí "Impressões de Michel Foucault", en el que Roberto Machado hace un elogio a la amistad de forma general, a partir de su amistad con el autor francés. Amistad esa que mucho contribuyó para la difusión del pensamiento de Foucault en Brasil. Entre varias observaciones sobre

libros, textos y contextos intelectuales vividos por los dos, también se encuentran pasajes de la vida cotidiana como la siguiente:

Conversar con Michel sobre el cine era un modo de cultivar la difícil amistad con una persona que yo sentía demasiado grande para poder tener reciprocidad. Pensé que el cine nos acercaba y, durante años, pensé que había sido un refugio. Pero, reflexionando sobre nuestras conversaciones tanto tiempo después, desconfío que tal vez no haya sido así. Cuando re veo esos momentos, percibo cómo nuestra visión de las películas era diferente. Sin embargo, jamás olvidé nuestro entusiasmo mutuo con la comunión entre música y cine existente en *La Flauta Mágica*, de Bergman, teatro filmado de la ópera de Mozart (Machado: 2017, p.162).

En una dirección inversa, de Brasil a Francia y al mundo está la amistad de Davi Kopenawa y Bruce Albert que posibilitó la difusión planetaria de un pensamiento contemporáneo nada convencional a través del libro "A queda do céu: Palavras de um xamã yanomani". Se trata de un punto de mutación importante en relación al pensamiento occidental y eurocéntrico y es un texto ineludible para los estudios anticolonialistas<sup>2</sup>. La amistad de más de treinta años entre David Kopenawa y Bruce Albert fue lo que permitió que un libro con esa importancia política, cultural, ecológica y epistemológica ganara el espacio público internacional (Kopenawa y Albert: 2016, p.49).

En un retorno a los textos clásicos de Nietzsche fui atravesado por la publicación en portugués (en tres volúmenes) de su excelente biografía por Curt Paul Janz. El biógrafo presenta exhaustivamente innumerables detalles y observaciones sobre las amistades construidas y rotas por Nietzsche a lo largo de su vida, pero en ese torbellino "intactas permanecieron la amistad con Overbeck" (Janz: vol. II, p.481). Algunas de las amistades de Nietzsche son bien conocidas, pues ellas tuvieron impacto en su pensamiento y en sus textos. En esa biografía llama particularmente la atención la dedicación de Franz Overbeck, que le dio apoyo incondicional desde que se conocieron hasta después de la muerte de Nietzsche. Según Curt Paul Janz, "nada podía sacudir la lealtad de Overbeck" (Janz: vol. I, p.364), pues ese "amaba y veneraba a su amigo Nietzsche" (Janz: vol.III, p.46).

En secuencia leí sobre el pintor Gerard Fromanger que tuvo una destacada participación en los eventos de mayo de 1968 en Francia. Él fue amigo de Foucault, Deleuze y Guattari y de ellos realizó "retratos" que marcan la pintura contemporánea. La amistad de Fromanger con Jacques Prévert, 39 años mayor que él e iniciada poco antes de una presentación de Ella Fitzgerald en París, es un ejemplo de amistad intergeneracional muy bien documentada en "Fromanger: De toutes les Couleurs" (Greisalmer: 2018).

Terminé ese ciclo de lecturas leyendo sobre las amistades de Walter Benjamin, en particular con Gershom Scholem y con Bertolt Brecht (Scholem: 1989; Wizisla: 2013). Como Gershom Scholem escribe en "Walter Benjamin: A história de uma amizade" (Scholem: 1989) ha contribuido mucho a que yo delineara cómo escribiría ese texto. Sin embargo, la amistad entre Walter Benjamin y Bertolt Brecht me parece la más provocativa, incluso por el impacto que tuvo en la interpretación de Hannah Arendt, Gershom Scholem y Theodor Adorno de los textos y opciones teóricas y políticas de Benjamin (Wizisla: 2013).

Brecht escribió cuatro poemas tras el suicidio del amigo Walter Benjamin en el que entrelaza el horror del nazismo con momentos placenteros de la vida cotidiana disfrutados por los dos (Wizisla: 2013, p.306-307).

Fue en el luto de la despedida de mi amigo Álvaro Márquez-Fernández que busqué en mi biblioteca los libros y textos citados hasta ahora. Imaginé nosotros dos caminando por las calles de Maracaibo o de São Paulo comentando a esos autores y sobre uno u otro pasaje específico. Ciertamente en nuestra conversación

---

<sup>2</sup> He definido como anticolonialista una perspectiva de trabajo que se aleja, aunque mantenga estrechos lazos, con el pensamiento decolonial o postcolonial.

(imaginaria) no sería descuidada la presencia (o la ausencia) de la amistad en las humanidades latinoamericanas. Esta probable observación sería complementada por una u otra información sobre textos y/o autores y autoras poco conocidos. Yo ciertamente recurriría a las innumerables referencias sobre la amistad que la música brasileña nos ofrece. Al examinar los cajones encontré papeles, tarjetas de vista, números de teléfono, invitaciones para cenar y billetes de personas que estuvieron en mis seminarios y conferencias en la Universidad de Zulia y en la Feria Internacional del Libro en octubre de 2004 y en abril de 2005. En dos ocasiones fui recibido con la gentileza, cordialidad y atención que caracterizaban a Álvaro. Cuando estuve en Maracaibo, el momento político en Brasil era grave, pues las denuncias sobre el esquema de corrupción llamado popularmente de "mensalão", la compra de los diputados y senadores por el gobierno para tener sus propuestas aprobadas, vinieron a la superficie. Yo tenía una posición crítica bastante acentuada contra el "mensalão" y sobre la política ambiental que estaba siendo implementada. Por otro lado, en el debate político internacional, intelectuales de renombre, universidades y publicaciones de prestigio daban todo el apoyo posible al gobierno brasileño y enfatizaban políticas conspiratorias y la manipulación de los medios con la nítida intención de derribar a Lula. El foco de mi reflexión priorizaba otras cuestiones que no estaban en pauta en las universidades de alto prestigio y en publicaciones que acogían a los renombrados intelectuales. Yo estaba interesado en observar lo que estaba pasando con los movimientos sociales y ecológicos en Brasil a partir del momento en que la centroizquierda había llegado al poder y eso me colocaba en una posición bastante solitaria. En Maracaibo tuve total libertad para exponer mi pensamiento y Álvaro se mostraba bastante interesado en lo que yo exponía. Él me hacía muchas preguntas, que mucho colaboraron para que mis pensamientos y argumentos quedaran más claros, precisos y profundizados. Álvaro me presentó a sus amigos y amigas, colegas y estudiantes, entre ellos, Griselda Reyes, Lenin Cardozo, Lenin Parra, Esteban Velasquez von Wilhelm y su tía, doña Angelina, que entre tantos otros méritos tiene el mismo nombre de mi madre. Fuimos a pasear por la ciudad, por el Museo de Arte Contemporáneo, las librerías, las ferias populares y las artesanías. Me llevó a almorzar en el Club Gallego y una moneda de 1.000 pesos bolivarianos que guardo conmigo debe testimoniar algo. Él me presentó a periodistas, que me entrevistaron en los periódicos locales. En otra ocasión fuimos invitados a cenar por la doctora Zulay Díaz Montiel en su casa. Me presentó a sus hijos y Conversábamos sobre lo que podríamos hacer juntos. Yo estaba profundamente interesado en el intercambio y el debate que él promovía por toda Latinoamérica y más allá, con la Revista Utopía y Praxis. A principios de los años 1990 inicié el movimiento de alejarme cada vez más del eurocentrismo que dominaba las ciencias humanas en Brasil y encontré en Álvaro Márquez-Fernández, un interlocutor aguerido. Pero el alejamiento del eurocentrismo y la crítica que hacíamos a ese posicionamiento político y epistemológico no nos impedía rechazar incondicionalmente los argumentos de autores y autoras europeos ni nos impedían conversar sobre Gianni Vattimo y Jean Ladrière. En nuestras conversaciones, él se mostraba muy interesado en Paulo Freire y en los autores y autoras brasileños que me son caros y me indicaba textos de Ernesto Lacraú y Chantal Mouffe. Entre los papeles que encontré en esos días de luto, estaba la copia impresa de un mensaje de e-mail, fechado el 02 de febrero de 2005, en el que Álvaro me solicitaba la dirección de Gianni Vattimo, pues pretendía invitarle a escribir un artículo para la revista. Yo también podría comentar sobre los objetos de artesanía que él me regaló y que desde que llegaron de Venezuela están visibles en mi casa. No faltaron libros en ese intercambio constante y buscar por ellos en mi biblioteca, me hizo encontrar el "Desembalo mi biblioteca: El arte de coleccionar" de Walter Benjamin en el que observa que:

Fue cuando comencé, hace diez años, a clasificar mis libros, cada vez más concienzudamente, me encontré enseguida con volúmenes de los que no quería deshacerme pero que tampoco estaba dispuesto, sin embargo, a seguir dejándolos en el lugar en que se encontraban (Benjamin: 2012, p.67).

Así los libros que tenían una relación directa con Álvaro fueron, benjaminamente, saliendo de los estantes de la biblioteca y revelando afectos, provocando memorias, trayendo notas y pequeños detalles encontrados en sus páginas. Al dejar los lugares que ocupaban en la biblioteca esos libros se volvieron más visibles en otros espacios en mi casa y en mi memoria. Con los libros traídos de Venezuela yo adentraba en la segunda zona de exploración arqueológica. Encontré los libros de Gloria Comesaña-Santalices "Mujer, Poder y Violencia" y "Filosofía, Feminismo y Cambio Social", ambos con dedicatorias plenas de afectos, siendo que el ejemplar de "Mujer, Poder y Violencia" que me fue regalado era el último que Gloria tenía disponible. Ella estaba muy interesada en el pensamiento, que yo poco conocía, de la brasileña Ivone Gebara que realizó su doctorado en teología en la Universidad Católica de Louvain, en el período en que yo estaba llegando. La temática de estos dos libros de Gloria Comesaña-Santalices se encuentra en el orden del día en Latinoamérica y particularmente en Brasil, cuando una heredera de las conquistas y continuadora de ese movimiento fue brutalmente asesinada en la ciudad de Río de Janeiro el 14 de marzo de 2018. Su nombre es Marielle Franco. Sus probables asesinos, así como los del conductor Anderson Gomes que con ella se encontraba, fueron identificados en el momento en que concluyo ese artículo. Nos queda saber quién mandó asesinarlos, por qué motivos y cómo ello afectará la política brasileña en los próximos años.

Entre los libros que me han sido regalados por Álvaro, se encuentra uno por el que tengo especial aprecio. Se trata de "Signos en Rotación: Pensadores Iberoamericanos", que él organizó junto con Gloria M. Comesaña-Santalices y Antonio Pérez Estévez. Este libro tuvo una importancia fundamental, pues pude saber un poco sobre diversos autores y autoras que yo desconocía completamente. En este libro, observé la ausencia de nombres de intelectuales brasileños, o que actúan / actuaron en Brasil. El único presente, con esas características, es Michel Lowy sobre quien Álvaro escribió:

Lowy ha seguido las trazas de lo que pudiera entenderse como el marxismo crítico, es decir, el marxismo de aquellos pensadores que han leído a Marx a la luz de la crítica que debe orientar toda acción consciente, es decir, la que indaga la realidad sin los "reflejos" de la ideología, o sea, sin falsa conciencia; actitud ofensiva, por supuesto, para la otra cara del marxismo: esclerotizada, sacramental, dogmática e idolátrica, tan propia de quienes después de convertirlo en vulgata, han abjurado de él (Márquez-Fernández: 2002, p.232).

Hablamos sobre la posibilidad de dar continuidad a ese libro, incluyendo en una nueva edición, revista y ampliada, intelectuales brasileños que tuvieron una proyección más allá de nuestras fronteras. Mi sugerencia fue comenzar con Paulo Freire. No logramos concretar ese proyecto, pero su pertinencia no se ha agotado. En el ejemplar de "Signos en Rotación", que Álvaro me regaló, él escribió:

Para mi querido amigo Marcos, acá están los pensamientos y las palabras de la voz que habla de la esperanza que les debemos a los pueblos de la América Latina, para que la libertad sea para todos. Tú eres una de esas personas que cantan ese futuro. Un gran abrazo, acá, desde este Maracaibo caribeño y fraternal. Con todo aprecio. Álvaro, octubre, 14-2004.

También encontré en mi biblioteca varios ejemplares de la Revista Utopía y Praxis, que me llegaron en sobres con muchos sellos, que fueron guardados (los sobres y los sellos) con mucho celo. Retiré las revistas de las estanterías y las recorrí con los ojos. Cada número trae mucha información y detalles que merecerían ser comentados si el espacio de ese artículo y el tiempo para concluirlo fueran mayores. Pero algunos de estos detalles merecen breves observaciones. En 2005, tuve otro artículo publicado en la revista, con el título "Foro Social Mundial: Un proceso pedagógico de desconstrucción de mitos y construcción utópica" (Reigota: 2005). Según la lectura de Álvaro se puede observar en el referido artículo:

[...] como van cambiando los criterios visuales, audiovisuales y gráficos de los alumnos, según se van concientizando para hacerlos pensar reflexivamente sobre su manera de sensibilizarse frente a los diversos problemas de su entorno, en especial los ecológicos (Marqu ez-Fern andez: 2005, p.8).

El número 44 de 2009 de la revista es un testimonio de la ampliación de nuestra asociación porque acoge a otros y otras colegas de diferentes países y perspectivas teóricas. Se inicia con una foto de Ivone Gebara y con extractos de la edición uruguaya de su libro "Intimidaciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión". Este número fue organizado por mí, pero la foto y pasajes extraídos del libro de Ivone Gebara probablemente fueron incluidos por  lvaro, como un recuerdo de nuestras conversaciones en Maracaibo. Los artículos y ensayos publicados fueron presentados anteriormente en el I Simposio Fundamentos de la Educación Ambiental, que tuvo lugar durante la reunión del CEISAL-Consejo Europeo de Investigación sobre la América Latina, en abril de 2007, en la Universidad Libre de Bruselas, que junto a Christine Partoune, de la Universidad de Li ge, tuve la oportunidad de coordinar. Repito aquí uno de los párrafos que escribí para la ocasión:

En la Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, encontramos espacio para ampliar, buscar nuevas alianzas y solidificar antiguas colaboraciones, sin olvidarnos de que nuestro principal objetivo es producir conocimiento que sea relevante para el momento histórico y ecológico que vivimos y difundir nuestra praxis y utopía en la construcción de una sociedad sostenible (Reigota: 2009, p.7).

En el mismo número y también sin que yo supiera previamente, se encuentra una reseña escrita por  lvaro del libro "Educação Ambiental: Utopia e Pr xis" que organic  con Bárbara Heliodora Soares do Prado.  l escribió:

No es un libro entre otros libros, es un libro que encierra muchas experiencias humanas entre los seres humanos, y otras más entre estos y aquellas vidas de otros seres que saben que est n en sus mundos solos a través de las sensaciones de sus sentidos. Pero es un libro que marca las diferencias entre las distintas y alternas formas de vida... e intenta señalar cuál de ellas, o quizás todas ellas, es o son, las más importantes para habitar el planeta (Márquez-Fern andez: 2009, p.143).

Lo que me gustaría de nuevo enfatizar es que ese libro lleva el subtítulo (Utopía y Praxis), como un homenaje al trabajo de  lvaro Márquez-Fern andez. Fue como si diésemos a nuestro libro (hijo) el mismo nombre de un amigo leal. Los años que siguieron fueron de muchos desafíos políticos, profesionales y personales tanto para él cuanto para mí. La revista ya no me llegaba con frecuencia en sobres llenos de sellos. Nuestra colaboración entr  en una etapa latente, pero no nuestra amistad. Cambiabamos e-mails con frecuencia y él ya se encontraba viviendo en Colombia cuando me comunicó que tenía un nuevo proyecto para la revista y me invitaba a participar en él. Respond  diciendo que s  y que él necesitaba conocer a Rodrigo Barchi, mi amigo y colega en la Universidad de Sorocaba. La conversación entre los dos fue prolífera y acordamos publicar un número en Utopía y Praxis teniendo a Rodrigo Barchi como editor, lo que vendría a suceder en el número 79. El referido número trae una serie de artículos presentados en el II Congreso Internacional de Educación realizado en la Universidad de Sorocaba en octubre de 2016. Entre ellos se encuentra un artículo de André Luiz Chaves Yang y Carmem Silva Machado, en el que participo como coautor (Yang, Machado y Reigota: 2017). Pero lo que no esperaba encontrar en Utopía y Praxis, cuya publicación acompa   atentamente, fue el texto de autoría de Rodrigo Barchi dedicado a mí (Barchi: 2017). Hace unas semanas ocurrió se me ocurrió comunicar a Rodrigo que nuestro amigo  lvaro había partido. Estimado lector/a, si ha llegado hasta aquí "deseo que usted tenga muchos amigos/ pero que en uno usted pueda confiar" (Frejat: 2001).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barchi, R. (2017). "A Marcos Reigota e sua vibrante presença ecológica militante, freireana e pacifista (e vice-versa) entre nós", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 22, n°.79, Octubre-Diciembre, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp.9-13.
- Benjamin, W. (2012). *Desembalo mi biblioteca: El arte de coleccionar*. José J. Oláneta Editor, Palma.
- Comesãna-Santalices, G. (1991). *M. Mujer, Poder y Violencia*. Editorial de la Universidad de Zulia, Maracaibo.
- Comesãna-Santalices, G. (1995). *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. Ars Gráfica, Maracaibo.
- Comesãna-Santalices, G.; Pérez Estévez, A. & Márquez-Fernández, Á. (orgs). (2002). *Signos en Rotación: Pensadores Iberoamericanos*. Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo.
- Frejat, R. (2001) *Amor pra recomeçar*. Warner Music, Rio de Janeiro.
- Greilsamer, L. (2018). *Fromanger: De Toutes les Couleurs*. Gallimard, Paris.
- Janz, C. P. (2018). *Friedrich Nietzsche: Uma biografia*. Vozes, Petrópolis.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2016). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomani*. Cia das Letras, São Paulo.
- Machado, R. (2017). *Impressões de Michel Foucault*. N-1 edições, São Paulo.
- Marquéz-Fernández, Á. (2002). "Michael Lowy. La vigencia utópica del marxismo", en: *Signos en Rotación: Pensadores Iberoamericanos*. Universidad Católica Cecilio Acosta. Maracaibo, pp. 229-232.
- Marquéz-Fernández, Á. (2003). "Presentación". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 8, n°.23, Octubre-Diciembre, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 5-6.
- Marquéz-Fernández, Á. (2005). "Presentación", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 10, n.29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 5-8.
- Marquéz-Fernández, Á. (2009). "Librarius", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 14, n.44, Enero-Marzo, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp.143-144.
- Peeters, B. (2013). *Derrida*. Civilização Brasileira, São Paulo.
- Reigota, M. (1998). "Tempo e ecologia", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 3, n°.5, Julio-Diciembre, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 75-87.
- Reigota, M. (2003). "A floresta e a escola em Milton Hatoum", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 8, n°.23, octubre-diciembre, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp.117-124.
- Reigota, M. (2005). "Foro Social Mundial: Un proceso pedagógico de desconstrucción de mitos y construcción utópica", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 10, n°.29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp.119-128.
- Reigota, M. (2009). "Presentación". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 14, n°.44, Enero-Marzo, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 7-8.
- Reigota, M. (2012). "A B C frankfurtiano", en: Hoepers Preve A. M. *et. al*. *Ecologias inventivas: conversas sobre educação*. Edunisc. Santa Cruz do Sul, pp.17-47.

Scholem, G. (1989). Walter Benjamin: A história de uma amizade. Perspectiva, São Paulo.

Wizisla, E. (2013). Benjamin e Brecht: História de uma amizade. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

Yang, André Luiz Chaves; Machado, Carmem Silva; Reigota, Marcos. (2017). O processo de narrar-se como um movimento de questionamento do tempo presente. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 22, n°. 79, Octubre-Diciembre, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 141-148.

### **BIODATA**

**Marcos REIGOTA:** Profesor del Programa de Postgrado en Educación de la Universidad de Sorocaba. Investigador del CNPq (Consejo Nacional de Investigación Científica de Brasil) - nivel 2. Doctor por la Universidad Católica de Louvain.



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 137-143

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

## Pensar la contrahegemonía: Incertidumbres filosóficas y políticas de Álvaro B. Márquez-Fernández

*Thinking About Counterhegemony: Philosophical and Political Uncertainties of  
Álvaro B. Márquez-Fernández*

Rafael LÁREZ PUCHE

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7954-4419>

larezrafael@gmail.com

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Maracaibo, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3110438>

## RESUMEN

En este trabajo se presenta una interpretación sobre el pensamiento del filósofo Álvaro Márquez-Fernández. Se trata de analizar desde su obra el criterio contrahegemónico que exigen los sujetos en Latinoamérica contra la permanencia del Estado liberal y moderno. Asumimos, que las alternativas epistemológicas al sentido universal y técnico del ejercicio político son de los aportes más significativos del filósofo. De manera que, su pensar o su "incertidumbre" sobre una ciudadanía que se construya a partir de la conciencia pública sobre las particularidades culturales es pertinente para la discusión filosófica latinoamericana. El rol emancipador que Márquez-Fernández manifiesta nos permite construir un sentido de la filosofía en clave práctica y contextual, que se forma a partir de procesos intersubjetivos y apunta hacia la convivencia ciudadana en los espacios entre-culturas. Esta investigación recurre a un análisis hermenéutico, fundamentado en la revisión bibliográfica-documental del autor a estudiar.

**Palabras clave:** Álvaro B. Márquez-Fernández, Estado moderno, espacio público, ciudadanía.

## ABSTRACT

An interpretation of the philosophical thought of Alvaro Marquez-Fernandez is presented in this essay. The idea is to analyze from his work the counter-hegemonic criterion that the people in Latin America demands against the permanence of the liberal and modern state. It is assumed that the epistemological alternatives to the universal and technical sense of the political exercise is one of the most outstanding projects of the philosopher's work. So that, his thinking about a citizenship which is constructed from the public consciousness concerning the cultural particularities is pertinent for the Latin American philosophical discussion. The emancipation role stated by Marquez Fernandez allows to build a sense of the philosophy in a practical and contextual manner, which is formed starting from intersubjective processes and aims to the citizen coexistence in the intercultural spaces. This research appeals to a hermeneutic analysis based on the bibliographic and documentary review of the author.

**Keywords:** Alvaro Marquez-Fernandez, Modern state, public space, citizenship.

Recibido: 02-03-2019 • Aceptado: 15-04-2019



Utopia y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

**CRÍTICA POLÍTICA AL ESTADO HEGEMÓNICO**

La crisis de la modernidad en América Latina se pone en evidencia a través de la institucionalidad que se legitimó como el Estado. Este aparato institucional, fue incapaz de generar una política con criterio de equidad en tanto a los derechos, libertades y participación de sus ciudadanos<sup>1</sup>, desconociendo la diversidad de intereses individuales presentes en las distintas formas de expresión de la vida cotidiana. Esto se debe, en principio, al carácter universal con la que el Estado moderno sentó sus bases, forzando a fundar una “ciudadanía”, entendida como la totalidad de un conjunto de representaciones sociales que podían enmarcarse en un orden político y jurídico.

Esta institucionalidad que es consecuencia y resultado del proyecto capitalista, se rige en la actualidad por una racionalidad económica o del mercado que trastoca toda su estructura y a su vez, orienta toda su acción en el espacio político. De manera que, el ejercicio de la política queda relegado a ser compartido con el control de la economía, lo que presupone, profundizar en una práctica de la política vista de manera lineal y funcional.

Por un lado, estamos en presencia de la representación institucional del Estado a través de una estructura de poder que intenta una justificación absoluta; pero, por el otro, estamos en presencia de una relación de autonomía respecto del orden de poder del Estado, que se basa en normas universales de reconocimiento moral que son las que le imprimen el sentido a la acción gubernamental desde el punto de vista de lo que se pudiera entender por democracia ciudadana<sup>2</sup>.

Las instituciones políticas, fundadas bajo este modelo liberal y capitalista, terminan construyendo una práctica tecno-científica del poder que tiene como lógica universal el desarrollo de un Estado que se justifica a partir de un conjunto de elementos morales, donde la totalidad de la ciudadanía debe sentirse representada. Este tipo de acción convierte al Estado -y a toda su estructura institucional- en un sistema de exclusión, puesto que no se permite el reclamo político por una participación igualitaria en los espacios de ejercicio de la política. Es decir, el sentido de la política como construcción del espacio público, de igualdad de derechos y libertades, de reconocimiento a la diversidad de identidades<sup>3</sup> queda relegado por la técnica, lo instrumental y la resolución de los conflictos sociales por medio de los mecanismos lineales y universales del Estado. En este sentido, el principal objetivo de este tipo de institucionalidad es despolitizar a la misma sociedad<sup>4</sup> para que las tareas del poder político (económico) más que políticas, sean técnicas.

Para Márquez-Fernández (*et al.*), el Estado moderno busca la construcción de una ética universalista<sup>5</sup> que tiene como fin la sumisión de todos los sujetos a unos valores absolutos y universales, negando la construcción de otros valores humanos, precisamente desde la particularidad y desde los espacios donde se ejerce la interacción social y las prácticas dialógicas, discursivas y de consenso. Para el filósofo, el principio de lo universal restringe lo particular y la praxis individual, lo que a su vez tampoco permite una coexistencia de intereses y valores diferentes.

Márquez-Fernández plantea que son las mediaciones económicas las que controlan la direccionalidad política del Estado moderno y capitalista, y que, por tanto, la condición de ser un “sistema administrativo” lo aparta de las divergencias que en la praxis social y cultural se presentan como consecuencia de una

<sup>1</sup> Díaz-Montiel, Z. y Márquez-Fernández, Á. (2007). “Crítica a la razón instrumental de las instituciones políticas de la modernidad”. *Espacio Abierto. Cuadernos Venezolano de Sociología*. Vol: 16, n° 4, pp. 841-864.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Márquez-Fernández, Á. y Díaz-Montiel, Z. (2011). “La insumisión ética a los poderes del Estado”. *Cuadernos Latinoamericanos*. Año: 22, n° 39, pp. 41-54.

centralidad institucional que no ejerce la política más allá de donde la moralidad universal y la ética de la totalidad lo permite.

La principal característica de la economía capitalista es que la superestructura ideológica que le sirve de legitimación, está basada en el orden político de una sociedad que socializa sus antagonismos a partir de la posible relacionalidad de los intereses de clases. Es decir, la situación de poder que con respecto a la apropiación de capital puede obtener una clase para lograr ser absorbida por el modo de producción va a depender, por supuesto, de su inserción en las relaciones de poder que le brinda la sociedad de clases para formar parte de lo que para Gramsci es el espacio hegemónico del Estado neoliberal<sup>6</sup>.

Para el filósofo, es necesario construir la posibilidad de una repolitización de la política, que tenga como punto de partida la producción de espacios de discusión pública<sup>7</sup>, donde la hegemonía de la praxis política pueda ser cuestionada y transformada a partir de la conciencia ciudadana y crítica de los excluidos, marginados y oprimidos. Acá, se apunta al arbitraje del uso del poder<sup>8</sup>, construyendo un modelo de Estado que está acorde a la diversidad de los intereses compartidos en una ciudadanía que asume su rol intersubjetivo y la presencia en la constitución de ese espacio público. Para Márquez-Fernández, se trata de revolucionar la política de la heterogeneidad que asume la convivencia ciudadana desde una perspectiva totalitaria, justificando una única concepción de la forma de vida, excluyendo la diversidad simbólica y cultural que en los territorios co-existen.

En base a los argumentos anteriormente esgrimidos, notamos que el pensamiento filosófico de Álvaro Márquez-Fernández constituye un pensar contrahegemónico que reconoce como parte de la re-construcción de la política al colectivo social marginado del Estado capitalista. Esta idea de praxis ciudadana tiene su fuerza en la crítica y negación del modelo universal y abstracto de la política institucional liberal. Para el filósofo, si el Estado recoge esta diversidad de intereses, sin discriminaciones, será posible generar prácticas de buen vivir y bien común<sup>9</sup>.

## SUJETO UTÓPICO Y DIÁLOGO INTERCULTURAL

Márquez-Fernández plantea que para hacer frente a la racionalidad moderna debe convocarse a la construcción de una permanente dialogicidad de las dimensiones simbólicas y materiales que conforman al sujeto. Esto, quiere decir que esas dimensiones en su carácter de plural y diferentes crean una ruptura con el carácter céntrico de la modernidad europea<sup>10</sup>. Este diálogo intercultural propone que por medio del derecho a la palabra de los colectivos humanos, se conforme un espacio comunicativo donde la diversidad cultural se pone en evidencia a través de la capacidad discursiva del Otro. La presencia del Otro y la capacidad de escucharlo fundará una relación donde el respeto por la cultura de ese Otro predomina y constituye un espacio de "libertad convivida".

La urgencia de liberar al logos de la hegemonía monocultural de la palabra, pone en evidencia la crítica intercultural sobre el poder discursivo de una cultura colonial que se expresa y comunica con

---

<sup>6</sup> Márquez-Fernández, Á. (2015). "Crisis hegemónica neoliberal y filosofía contrahegemónica emancipadora". *Contrahegemonía y Buen Vivir*. Universidad Autónoma Metropolitana. México DF. p.65

<sup>7</sup> Márquez-Fernández, Á. (2011). "La crisis hegemónica: revolucionar la política a través de los poderes populares". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 16, n°. 53, pp. 107-117.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibid*.

<sup>10</sup> Márquez-Fernández, Á. (2013). "Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina". *Las torres de Lucca*. n°. 2, Ene-Julio, pp. 7-20.

la intención de objetivar la existencia cultural del otro. Solo a partir de una concepción latinoamericana de la alteridad de la palabra, es que la praxis emancipadora de la palabra es posible y factible como un proyecto filosófico. Este logos transformado interculturalmente por los sujetos históricos de las culturas subordinadas o dominadas, admite que el discurso del otro se sustenta en el derecho a la palabra que tiene un colectivo cultural para hablar desde su diversidad cultural y a formar parte de un mundo mucho más complementario e interactivo<sup>11</sup>.

Por tanto, el diálogo intercultural crea una aprehensión del imaginario y la cultura de los Otros para poder encontrarse con ellos en un espacio donde ninguno asume la intención de dominio o represión. Esto permite que el sujeto co-participe de ese espacio comunicativo tenga conciencia de ser un sujeto libertario. Para el autor, sólo a través del diálogo intercultural puede afirmarse una liberación filosófica del logos eurocéntrico hegemónico<sup>12</sup>, puesto que es a través de ese encuentro donde se reconoce al Otro desde su contexto y su significación de mundo.

El pensamiento de Márquez-Fernández asume que es necesario crear el espacio ideal para que estas ciudadanías interculturales puedan constituirse y generar prácticas políticas donde los derechos públicos a la participación sean garantizados. Se apuesta, a la construcción de un espacio público a partir de las alteridades evidenciadas y a generar una convivencia basada en las libertades y ordenamientos convenidos por las praxis dialógica de los ciudadanos.

La propuesta de Estado intercultural es mucho más compleja y profunda, puesto que busca insertar en el imaginario político de occidente a otros actores y sujetos de vida con otras concepciones o epistemes de la realidad que hace superable el modelo de racionalidad económica y política que le sirve de *telos* al capitalismo neoliberal<sup>13</sup>.

Para Márquez-Fernández, uno de los escenarios más concretos para la puesta en marcha de diálogos interculturales es el educativo, pues es este espacio uno de los primeros en el ser humano donde la relación con Otros puede generarse sin la restricción de sensibilizarse a su cultura y a su mundo. Los varios mundos de vida que se encuentran en el espacio educativo a partir del diálogo intercultural generan la posibilidad de convivencia de los seres humanos y la tolerancia a los diversos criterios.

Para lograr el éxito de la propuesta intercultural en el seno de la sociedad neoliberal, se requiere partir de una educación ciudadana que reclame sus derechos públicos a ser educados en un sistema de aprendizaje donde el diálogo con el Otro es la regla de oro de la argumentación y el consenso. Al contrario de lo que se promueve en la sociedad del conocimiento tecnificado; educar al Otro desde la perspectiva intercultural, es reconocer en el Otro el derecho político a significar el mundo desde la praxis cultural en la que se encuentra inserto<sup>14</sup>.

Por tanto, la postura que se asume es que a partir de las realidades expuestas en la cotidiana dialogicidad entre-culturas se genera un compromiso político ciudadano en la que el sujeto por auto-conciencia aplicará la dialéctica de su palabra para aprender a convivir con el otro, en consecuencia, las prácticas de poder serán discutidas a través de la constitución de derechos humanos iguales y compartidos en consensos públicos<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Márquez-Fernández, Á. (2012). "Alternativas epistemológicas..." *Op cit.* p.94.

<sup>14</sup> Márquez-Fernández, Á. (2014.). "A praxis intercultural..." *Op cit.*, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 63

## LA INCERTIDUMBRE CONTRAHEGEMÓNICA

Para Márquez-Fernández, la hegemonía de un Estado y sus relaciones de poder fluctúan según la ideología de las clases políticas reconocidas por el orden constitucional y jurídico del poder<sup>16</sup>. La principal característica del activismo político del Estado hegemónico es suscitar la organización y regulación de las normas y sistemas de control social. Las democracias representativas y formales solo han generado que este tipo de hegemonía se implante como un modelo de conducta subordinando el imaginario social de la ciudadanía a la fuerza de las clases dominantes.

La propuesta del filósofo se enmarca en repolitizar la ciudadanía enfocando los matices del poder “en otras coordenadas”<sup>17</sup>. Se trata de una ciudadanía popular que esté comprometida, según Márquez-Fernández, con una praxis emancipadora de la justicia y con la posibilidad de reconstruir y ampliar las bases políticas para que los marginados y excluidos del Estado capitalista puedan superarlo a través de una crítica contrahegemónica formulada a partir de la participación popular de la ciudadanía.

Alguno de los elementos de la crítica contrahegemónica que el filósofo creía necesario para promover la movilidad social y la fuerza del desacato son i) deslegitimar la concepción cultural de la gestión política<sup>18</sup> que ha alienado al colectivo marginal y reprimido a través del poder simbólico y mediático que las clases dominantes sostienen por medio del control y las fuerzas políticas; ii) repolitizar el poder de la política<sup>19</sup> para que las clases marginadas puedan tener espacios públicos de discusión donde manifestar sus ideas y sentires a partir de su contexto y de su devenir cultural.

Si es posible desideologizar el poder de la política se retomará el sentido del Estado en su condición humana más fragante; es decir, a ras del ciudadano de a pie o de la calle. Al convertir la política en una praxis pública de cada ciudadano en su derecho a exigir la participación directa en la construcción del poder del Estado social emancipado; entonces, estaremos en presencia del poder popular a través de las comunidades de vida en su conjunción societal<sup>20</sup>.

El proyecto de Márquez-Fernández para una repolitización utópica del poder parte desde el reconocimiento de la diversidad cultural de la ciudadanía. Esto supondría que los sujetos o actores sociales tengan una representación en el campo de discusión política donde se legitima tanto su discurso o lengua, como su imaginario cultural e histórico. A su vez, esta práctica política de reconocimiento generaría, frente a la crisis hegemónica del Estado, una alternativa consensuada del poder donde el colectivo ciudadano sin discriminaciones tendría que gestionar la diversidad de intereses. Para Márquez-Fernández, esta praxis de mediación política debe tener como propósito prácticas de bien común y de buen vivir, y en consecuencia, una nueva forma hegemónica de gobernabilidad para todos<sup>21</sup>.

Sin embargo, Márquez-Fernández también advierte de las tendencias políticas que en América Latina surgieron como modelos de gobierno progresistas pero que heredaron la tradición populista de los Estados modernos. La causa del fracaso de este modelo de Estado social que supondría la reivindicación de proyectos socio-laborales se centra, según el filósofo, en el excesivo adoctrinamiento ideológico que a su vez, no permitió ejercer el principio de inclusión social.

Ante la permanencia de la tradición populista en los gobiernos y por ende, el fortalecimiento de prácticas de poder que favorecen a grupos o clases dominantes, otra respuesta contrahegemónica de Márquez-

---

<sup>16</sup> Márquez-Fernández, Á. (2011). “La crisis hegemónica: revolucionar la política a través de los poderes populares...”. *Óp cit.* p.11.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

Fernández radica en democracias con “movilidades subalternas”. Estas democracias en tanto prácticas responden a las críticas que cuestionan la validez del poder en contextos de injusticia e inequidad<sup>22</sup>. Se trata de suponer otro modelo de representación social mucho más próximo a los sujetos vivos y que es producto de las praxis emancipadores de movilidades sociales que reclaman nuevas formas de consenso del poder y diálogos públicos.

Se trata de una movilidad sub-alterna que propicia una democracia pública y popular de derechos humanos y de una conciencia humana que asume la coexistencia ciudadana como una base fundamental para la constitución y el consenso del poder. Lo relevante de esta práctica democrática de coexistencia humana es que revierte de la cultura colonial y homogénea de la hegemonía capitalista. Es reconocer que existe una ciudadanía constituida por particularidades y por sujetos con “diversidad de prácticas aleatorias”<sup>23</sup> que le otorgarán al espacio político la posibilidad de ser escenario de prácticas de bien común y de buen vivir que tienen como principio el derecho a la vida de la ciudadanía.

Para Márquez-Fernández se trata de una experiencia de vida conjunta donde los sujetos tienen conciencia de tal presente utópico “mediado por una sensibilidad emocional y sentimental”<sup>24</sup>. Lo que se propone es una forma de vida democrática influida por una subjetividad y una idealidad basada en la apropiación afectiva de valores compartidos con otros y con fines en común. Es un encuentro de subjetividades donde la premisa surge desde el compromiso con la justicia y el buen vivir. Es una racionalidad política fundada que procura ser más sensible y humanizante. Se necesitan, para este modelo de democracia subalterna, esfuerzos discursivos y un quehacer ético que se constituyan en una responsabilidad ciudadana que garanticen la convivencia y la coexistencia para lograr una sociedad de bien común, plural y participativa. En definitiva, la democracia subalterna establecerá como principio básico que el poder político se transfiera a la ciudadanía popular para ejercer sus derechos compartidos con otros<sup>25</sup>.

## REFLEXIONES FINALES

Si bien la crisis hegemónica del Estado capitalista se ha evidenciado en América Latina con la presencia de movimientos sociales y sub-alternos que exigen cambios políticos y de políticas, podemos afirmar que ninguna de esas dos exigencias –al haberse concretado- han logrado profundizar en la construcción de una nueva hegemonía política y esta es, para Álvaro Márquez-Fernández, la preocupación y la incertidumbre política en la que los intelectuales orgánicos de la región deben prestar suma atención.

La tradición populista ha permanecido aún en grupos o clases de poder que se vislumbraron en la región como discurso crítico a la hegemonía capitalista y a la racionalidad tecnocrática de la política. El Estado social que proyectaron como alternativa a las políticas liberales heredadas de la Modernidad, sostuvieron una hegemonía estatal con prácticas políticas donde el uso de poder correspondía a los intereses de un grupo dominante. De igual forma, se dio continuidad las prácticas de obediencia directa a valores y normas constituidas desde la visión homogénea de las élites que han permeado al Estado moderno desde su fundación.

El proyecto político y contrahegemónico de Márquez-Fernández es cónsono con el principio equitativo del bien común pero también con un modelo de hegemonía estatal y de democracia popular donde los sujetos

<sup>22</sup> Márquez-Fernández, Á. (2018). “Por una democracia de movilidad sub-alterna”, en: Medina, I. (comp.). Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina. elaleph.com. Insumisos Latinoamericanos, Buenos Aires.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*



tienen "acceso directo" a la gestión pública del poder.<sup>26</sup> Es un proyecto de reconocimiento a la diversidad plural y simbólica de las sociedades y de posibilidades de co-gestión entre ciudadanías participativas para lograr políticas de integración social. Se trata de una postura contrahegemónica a los valores culturales de la gestión política capitalista para hacer inclusivo al ciudadano común en la elaboración de las políticas públicas.

Las incertidumbres de Márquez-Fernández nos conllevan a pensar que pueden concretarse desde movilidades sociales y sub-alternas la fractura total del Estado hegemónico capitalista y re-pensar nuevos modos de participación y representación donde existan, en las relaciones de fuerzas que fraguan el uso del poder, una práctica racional, compartida y de conciencia humana donde todas las clases y los sujetos con sus particularidades, puedan constituir su estructura y el sentido ideológico de su institucionalidad.

Por tanto, es un Estado hegemónico construido "desde abajo", que en su configuración se superó y transformó la razón liberal y moderna con la que se fundó, pero que además, para Márquez-Fernández, la ruptura se generó a partir de un activismo político que reclamó el ejercicio de derecho a la participación democrática. Es, en definitiva, un Estado hegemónico construido a partir de contextos de insurgencia y la disidencia política de la ciudadanía que reclamó cambios institucionales y otras formas para el consenso del poder.

## BIODATA

**Rafael LÁREZ PUCHE:** Profesor de Filosofía en la Universidad Rafael María Baralt y en la Universidad del Zulia, Venezuela. Coordinador del Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales de la Universidad Rafael María Baralt. Director de Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.36



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 144-158  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

# La emergencia del pensamiento intercultural en Nuestra América: reflexiones desde la filosofía anti-hegemónica y sub-alterna de Álvaro B. Márquez-Fernández

*The Emergence of Intercultural Thinking in Our America: Reflections from the Anti-Hegemonic and Sub-Alternative Philosophy of Álvaro B. Márquez-Fernández*

**Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO**

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1659-7588>

[forerosandoval@gmail.com](mailto:forerosandoval@gmail.com)

Universidad Autónoma del Estado de México, México

**José Javier CAPERA FIGUEROA**

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1823-2814>

[caperafigueroa@gmail.com](mailto:caperafigueroa@gmail.com)

Universidad Iberoamericana, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3110686>

### RESUMEN

La crisis civilizatoria de nuestros tiempos en el campo social, cultural, ecológico, político y económico, se ha constituido en un referente de la decadencia del capitalismo y la democracia liberal/procedimental sobre la sociedad contemporánea. La incapacidad de generar un diálogo abierto en el marco de una episteme y praxis intercultural desde y con los de abajo, refleja la hegemonía de una modernidad/colonialidad asentada en la racionalidad instrumental y los intereses de una globalización de carácter neoliberal. El proceso de interculturalidad antineoliberal, constituye un espacio emergente derivado de la praxis de los grupos populares en sus territorios a lo largo de Nuestra América, parte de esta lógica se articula con un escenario que apuesta por otros mundos posibles y necesarios en donde la paz, la justicia social y la re-solución de los conflictos, sean el resultado de una situación de dialogicidad y acciones del sujeto individual y colectivo al interior de su comunidad.

**Palabras clave:** Interculturalidad crítica, Álvaro B. Márquez-Fernández, descolonialidad, subalternidad, nuestra América.

### ABSTRACT

The civilizatory crisis of our times in the social, cultural, ecological, political and economic field has become a reference point for the decadence of capitalism and liberal / procedural democracy over contemporary society. The inability to generate an open dialogue within the framework of an intercultural episteme and praxis from and with those below, reflects the hegemony of a modernity / coloniality based on instrumental rationality and the interests of a neoliberal globalization. The process of anti-neoliberal interculturalidad constitutes an emerging space derived from the praxis of popular groups in their territories throughout our America, part of this logic is articulated with a scenario that bets on other possible and necessary worlds where peace, Social justice and the resolution of conflicts are the result of a situation of dialogicity and actions of the individual and collective subject within their community.

**Keywords:** Critical interculturalidad, Álvaro B. Márquez-Fernández, decoloniality, subalternity, our America.

Recibido: 27-03-2019 • Aceptado: 25-04-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

*A la memoria de nuestro amigo, el filósofo anti-hegemónico y subalterno, Álvaro B. Márquez-Fernández<sup>1</sup> (1952-2018). Las luchas por otros mundos posibles y necesarios son el camino, la justicia y la resistencia desde abajo*

## INTRODUCCIÓN

Los procesos sociales de larga duración encargados de cuestionar las formas tradicionales de concebir la democracia, impuesta por los grupos hegemónicos en los espacios sociales que instituyen las comunidades. Refleja parte de la racionalidad instrumental propia de la sociedad neoliberal y el Estado capitalista. La re-producción de un poder político-colonial que se identifica con los intereses privados del bloque hegemónico, personifica parte de los retos que pretende superarse desde una dimensión intercultural crítica que promueva una praxis horizontal y opte por legitimar las luchas socio-culturales de los de abajo.

La narrativa sobre el discurso de la interculturalidad crítica emerge como un campo epistémico de larga duración, que pretenden superar los modelos arcaicos encargados de imponer patrones de diferenciación social y exclusión de la otredad. Al mismo tiempo, se configura como un espacio enfocado a superar las concepciones modernas/coloniales, y dar camino a una serie de prácticas sustentadas en la praxis y las demandas de los de abajo en sus respectivos territorios.

El sentido práctico de realizar una crítica a la modernidad/colonialidad, tiene que ver con la propuesta argumentada por el filósofo venezolano Álvaro Márquez – Fernández, el cual reconoce que la crisis de la ética, la política, la cultura y la razón son resultado de la modernidad de los grupos hegemónicos que generan una serie de elementos propios del poder colonial, y que está en función de los intereses constitutivos de la globalización neoliberal al interior de la sociedad capitalista (Márquez Fernández: 2018).

La superación de las categorías abstractas que se constituyen a partir del discurso de la interculturalidad neoliberal, el cual ha sido cooptado por los grupos hegemónicos, alude a una lucha por establecer un proceso descolonizador que denota un diálogo abierto, deliberativo y horizontal desde la otredad, que tenga como finalidad fortalecer la praxis desde abajo propia del sujeto en su proyecto subalterno por refundar la democracia más allá del marco procedimental y representativo del pensamiento liberal colonialista.

En efecto, la dimensión epistémica de la interculturalidad crítica radica en el reconocimiento de los discursos que emerge en el ámbito alternativo de los estudios socio-culturales propios de la antropología/sociología en sus orígenes. Ya que preténde cuestionar las dinámicas que reconocen e imponen una sola forma de ver la cultura, es decir, estructuras monolíticas propias del sistema mundo moderno/colonial y los imaginarios instituido en una globalización neoliberal que desconoce la alteridad del sujeto en la comunidad.

Siguiendo, la narrativa de Márquez-Fernández se reconoce que “*sólo a partir de una concepción latinoamericana de la alteridad de la palabra, es que la praxis emancipadora de la palabra es posible y factible como un proyecto filosófico. Este logos transformado interculturalmente por los sujetos históricos de las culturas subordinadas o dominadas, admite que el discurso del otro se sustenta en el derecho a la palabra que tiene un colectivo cultural para hablar desde su diversidad y formar parte de un mundo mucho más complementario e interactivo*” (Márquez-Fernández: 2012, p.10)

---

<sup>1</sup> La Revista CoPaLa (México-Colombia), La Cátedra Jorge Alonso (México), La Revista FAIA (Argentina) y el Directorio Deycrit- sur. Como equipo de Deycrit-Sur, sentimos el reciente fallecimiento del Dr. Álvaro Márquez-Fernández, fundador y director de la revista Utopía y Praxis Latinoamericana y un intelectual comprometido con el pensamiento crítico. Nos sumamos en el respeto y en los mejores sentimientos hacia su familia y círculo más cercano. Márquez-Fernández ha sido uno de los cofundadores de este proyecto Deycrit-Sur y ha trabajado siempre por contribuir a Nuestra América. Le recordaremos aprendiendo de él, respetando su obra y, sobre todo, con aprecio y cariño. Véase: <http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/noticias/%C3%A1lvaro-m%C3%A1rquez-fern%C3%A1ndez-memoriám>  
[http://cecies.org/imagenes/edicion\\_743.pdf](http://cecies.org/imagenes/edicion_743.pdf)

La interculturalidad crítica se configura como una propuesta intersubjetiva que permite establecer diálogos abiertos y horizontales entre el sujeto, a su vez, ayuda a superar las lógicas e imaginarios racistas, xenofóbicos, excluyentes y coloniales que desconocen las identidades que hacen parte de la otredad, es decir, representa una reflexión sobre las culturas que influyen en los espacios sociales y las relaciones del sujeto en lo público.

El debate actual de ir más allá de la figura institucional que ha tomado fuerza en las últimas décadas, la cual se ha encargado de moldear el discurso intercultural al servicio de los grupos dominantes, y bajo la dinámica de los intereses privados encargados de promover programas, proyectos, escenarios e instituciones de educación orientadas al supuesto de una sociedad democrática, pacífica y con justicia social. Por el contrario, dicha figura manifiesta una contradicción/ retroceso en toda dimensión, dado que la mirada estatista/burocrática de la interculturalidad se convierte en un simple *cliché* de la modernidad colonial de nuestra época.

Tal como lo argumenta, el filósofo Álvaro Márquez-Fernández:

[...] la filosofía intercultural en América Latina considera que sólo a través de un reconocimiento del otro en su origen e identidad, es posible la liberación del pensamiento y la racionalidad de la cultura colonial hegemónica, presentes desde el “descubrimiento” de América hasta nuestros días. Insiste esta filosofía decolonial en afirmar que es en la esfera del despliegue ontológico de la intersubjetividad donde se hacen manifiestos los orígenes auténticos de nuestras culturas en sus praxis ancestrales. Por consiguiente, la insurgencia del otro es el resultado dialéctico de una conciencia fenomenológica de la existencia del ser en su alteridad; es decir, un ser para otro donde la libertad hace posible un encuentro sin las alienaciones que surgen de una cultura cuando ésta presume su superioridad (Márquez-Fernández: 2012, p. 7).

La iniciativa de concebir la interculturalidad como un campo epistémico vinculado a los procesos históricos, sociales, políticos y económicos que instituyen las diversas sociedades, responde a un ejercicio que pretende ir más allá del marco normativo e ideológico, para dar el salto hacia esquemas alternativos contruidos desde las necesidades e intereses de los grupos subalternos. Así pues, es de gran importancia asumir las discusiones que representan “otra” forma del discurso intercultural crítico, a partir de la praxis por resignificar las luchas de los territorios y la defensa por la dignidad humana.

Así pues, la finalidad del presente artículo reside en desarrollar algunos elementos teórico- conceptuales sobre el pensamiento intercultural Latinoamericano, a partir de las reflexiones de la filosofía anti-hegemónica y sub-alterna del filósofo venezolano Álvaro B. Márquez-Fernández. Con el fin de exponer algunos elementos que se encuentran al interior de las discusiones sobre los procesos de interculturalidad crítica pensada desde la praxis de los de abajo.

### **INTERCULTURALIDAD CRÍTICA EN NUESTRA AMÉRICA**

El filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt nos ofrece elementos para pensar la constitución del proyecto intercultural a partir del diálogo filosófico y la praxis del sujeto en comunidad. La capacidad de superar el binomio de filosofar la filosofía o de hacer la cultura *per se*, y dar el paso por formas alternas que permitan construir desde abajo y en función del interés de los grupos subalternos, constituye un campo emergente que pretende interpretar los discursos, narrativas y subjetividades del mundo social, dándole sentido al proyecto por explorar la alteridad como una base orientada a la construcción de alternativas desde las necesidades particulares del ciudadano en su comunidad (Fornet-Betancourt: 1994).

Así pues es de gran relevancia reconocer que:

[...] la interculturalidad crítica reivindica las cosmogonías y saberes de los pueblos originarios, afrodescendientes y subalternos del capitalismo que han construido conocimientos, teorías, pedagogías, didácticas o metodologías críticas latinoamericanas entre las que sobresalen la filosofía del Buen Vivir –Vivir Bien o Sumak Kawsay (en quechua)– Suma Qamaña (en aymara) de los indígenas de los Andes; la convivialidad en los pueblos originarios de Oaxaca, México; la educación liberadora de Paulo Freire; la metodología de la Investigación Acción Participante de Orlando Fals Borda y la descolonialidad o decolonialidad (Sandoval: 2018, p. 15).

La dinámica de Nuestra América, al ser un territorio que coexiste con problemáticas estructurales como el racismo, el colonialismo interno, la exclusión y la violencia sistémica entre otras, se establece como un espacio que permite plantear *otras* epistemes que versan en el reconocimiento del sentipensar el sujeto en su contexto socio-cultural. A su vez, significa ir más allá del poder colonial y la razón instrumental que se ha generado en el proyecto de la modernidad/colonialidad, debido a la importancia de optar por un camino que supere la invisibilización del sujeto y dar el paso por el reconocimiento de las particularidades que influyen en la coexistencia por otras sociedades que tenga la capacidad de construir a partir del proceso intercultural crítico desde los grupos subalternos.

El sentido de romper con el imaginario de subordinación/explotación que han producido los grupos dominantes en función de imponer un poder colonial, simboliza una apuesta que identifica el proceso de la interculturalidad crítica, al pretender dar espacio a las prácticas pedagógicas y el diálogo abierto de saberes, emociones, sensaciones y pensamientos que son fundamentales en la tarea de generar acciones encaminadas a un escenario de horizontalidad del sujeto.

La ardua tarea de ir superando el imaginario colonialista encargado de establecer patrones de segregación, racismo y xenofobia, el cual es usado por las élites y los grupos hegemónicos en función de los intereses privados y propios de una mono-cultura basada en la violencia, la exclusión y la miseria de la condición humana. Por ello, la interculturalidad crítica se identifica como una invitación epistémica que pretende establecer diálogos abiertos con los grupos oprimidos que están situados en el sur global.

En efecto, las luchas de los pueblos indígenas, afros, mujeres, movimientos sociales y colectivos que instituyen una praxis alterna frente al orden moderno/colonial, se articula a la dinámica de los procesos interculturales que pretenden fragmentar la lógica de dominación, y dar el paso a una ciudadanía crítica, reflexiva y propositiva en los distintos espacios de lo público. Esto implica, establecer un rol de la interculturalidad en el marco de una *episteme* que logre constituir elementos teórico-prácticos orientados a un escenario basado en el ámbito dialógico de la construcción de un sujeto sentipensante y analítico de su realidad social.

La tarea de la interculturalidad crítica en la región, reside en cuestionar desde la praxis ético-política del sujeto, lo que para Márquez-Fernández son:

[...] los procesos coloniales que recurren a la formación de imaginarios que se adecuen principalmente a las estructuras simbólicas que pueden servir de mediación para que los colectivos sub-alternos respondan al sentido de progreso con el que la hegemonía de las clases políticas, define el proyecto de nación para todos. La capacidad retórica que posee la cultura colonial hace posible la sostenibilidad de su discurso aun en aquellas circunstancias de oposición donde se puedan objetar sus valores, esto es posible porque la cultura colonial hace un registro de los beneficios que puede conceder para fomentar alianzas parciales o coyunturales a favor del proyecto de unificación nacional que se desea construir social y políticamente (Márquez-Fernández: 2018, p. 6).

El interés factible de propiciar una dimensión intersubjetiva que tenga como base la discusión de los estudios interculturales, tiene que ver con un campo epistémico que legitima los saberes locales y originarios, al mismo tiempo, entra en comunicación horizontal con la autogénesis cultural de los pueblos al proponer

supera el velo de re-producir el conocimiento eurocéntrico para dar paso a la construcción deliberativa, popular y práctica del saber por medio del reconocimiento del sujeto sentipensante desde el territorio en el marco del buen vivir en comunidad.

Precisamente, la perspectiva de los estudios interculturales consiste en instituir una ética basada en el proceso dialógico de la otredad, la libertad desde la diferencia y la construcción de la realidad a partir de los intereses constitutivos del ser político. Hace alusión con lo manifestado por Álvaro Márquez-Fernández, cuando señala que la dinámica por superar las tramas sociales, parten de aprender de las prácticas ancestrales y reconocer la praxis de los actores subalternos como una muestra por descolonizar las estructuras modernas, ya que reconoce los elementos que permitan la legitimidad desde la diferencia del sujeto en lo colectivo (Márquez-Fernández: 2018).

Para Álvaro Márquez, se trata de impulsar los procesos democráticos desde abajo que no se encuentren mediados por el capital privado y los intereses de los grupos hegemónicos, por el contrario, radica en comprender los nuevos escenarios interculturales como son las universidades, institutos, colectivos y movimientos que no logran ser cooptados por los aparatos institucionales/burocráticos, sino que apuntan a tejer redes subalternas encargadas de desdibujar los imaginarios instituidos de la modernidad/colonialidad, para dar paso a un logo intercultural resultado de los procesos populares desde abajo (Márquez-Fernández: 2007).

El significado de comprender los nuevos escenarios que se gestan en Nuestra América como una muestra de la praxis subalterna de los grupos populares, simboliza el sentido del sujeto en su tarea por descolonizar los ámbitos sociales y re-significar lo público desde las necesidades/demandas de las comunidades. Así pues, la transformación intercultural se constituye como una apuesta por ir más allá de la razón moderna y encontrar respuestas producto de las prácticas culturales en función de otros modos de constituir el sentipensar del sujeto en el territorio.

En este sentido emergen la importancia de asumir que:

[...] la interculturalidad parte de la subjetividad de los actores sociales y sus realidades objetivas en geografías, espacios y tiempos específicos caracterizados por las profundas desigualdades sociales, económicas y políticas. Es decir que la construcción de la interculturalidad decolonial en la sociedad en general o en ámbitos particulares como el educativo, considera a la convivencia un eje determinante en los procesos de análisis, deconstrucción y reconstrucción de las diferencias, los conflictos, las disputas y las negociaciones en contextos de coexistencia asimétricos (Sandoval: 2018, p. 15).

La presencia de la interculturalidad crítica en Nuestra América, responde a un:

[...] proyecto de este tipo de praxis intercultural, para repensar la polis con y desde el otro, requiere de compromisos que exijan apostar por un nuevo presente que permita servir de aliento y esperanza a los movimientos sub-alternos que poco a poco decantan los tiempos para la acción práctica de sus resistencias y superación de los ámbitos de socialización donde se encuentran manipulados o controlados, por el orden del discurso del poder monocultural. La construcción de la alteridad demanda una conciencia de ser que se autorefiere al sujeto de la vida que siente que a través de sí es que la realidad de las cosas y seres, adquieren sus características dentro del mundo de la naturaleza o del mundo de la humanidad (Márquez-Fernández: 2018, p. 4).

La incidencia del pensamiento intercultural crítico, tiene que ver con una filosofía hecha praxis, es decir, que comparte las luchas de los invisibilizados, aquellos grupos que asume un reconocimiento interno producto de la apuesta por escenarios autónomos, deliberativos y horizontales, en donde sea posible articular los procesos resultado del diálogo abierto y el debate con enfoques provenientes de la filosofía, teología,

economía y política de la liberación, las teorías feministas, los movimientos sociales, la subjetividad y el poder entre otros.

Al mismo tiempo, la contingencia de reconocer los fenómenos sociales, políticos, económicos y culturales como la oportunidad por establecer lazos interculturales, que sean congruentes con las demandas del sujeto contrario a la lógica institucional del Estado, es decir, que apuesta por la construcción de saberes que tenga la capacidad de canalizar los conflictos, las violencias y las injusticias, que sirva como una convivencia pacífica, deliberativa y armónica orientada a identificar las diferencias sustanciales como un antecedente por superar las relaciones autoritarias al interior de los escenarios democráticos (Márquez-Fernández: 2015).

El carácter horizontal que existe en el discurso intercultural crítico, responde a una reflexión sobre las prácticas que se constituyen en el sujeto, al optar por establecer un espacio donde el diálogo sea la base para la re-solución de los conflictos y la búsqueda de alternativas en sean acordes a los intereses de los de abajo. Al mismo tiempo, se identifica con una dinámica por indagar, describir, comprender y explicar los modos inductivos de la realidad con el fin de constituir una narrativa social acorde a las demandas/potencialidades por descolonizar los ámbitos educativos, familiares, sociales y culturales que hacen parte de lo público.

De este modo, las relaciones sociales interculturales facilitan una forma distinta de aprender-aprendiendo y co-laborar desde la base social, es decir, se infiere como un proyecto en donde el sujeto adquiere la posibilidad de impulsar acciones en pro del interés colectivo, siendo un pilar encargado de robustecer los tejidos comunitarios a partir de las emociones, los sentimientos y los pensamientos en el territorio. Siendo de gran relevancia, proponer un escenario que logre posicionar prácticas interculturales sustentadas en lo propuesto por Boaventura de Sousa Santos:

[...] la ecología de saberes es una profundización de la investigación-acción. Es algo que implica una revolución epistemológica [...] Consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico que la universidad produce y los saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos de culturas no occidentales (indígenas, de origen africano, oriental, etc.) que circulan en la sociedad (Santos: 2004, p. 69).

La lógica de establecer una ecología de saberes en el marco de una trayectoria intercultural crítico, reside en legitimar los conocimientos excluidos por el paradigma de la modernidad/colonialidad. Para dar el salto, hacia una justicia desde abajo que pueda partir de una comunicación abierta entre lo popular, académico, científico y comunal, empezando por la necesidad de subvertir los órdenes establecidos de los grupos hegemónicos, y dar el paso a develar otras formas de prácticas culturales subalternas.

La dimensión política de la subalternidad radica en hacer grietas a la condición del capitalismo cognitivo, partiendo de superar la brecha de la injusticia de saberes y la descalificación del conocimiento, el cual no es reconocido por la racionalidad positivista-moderna, ya que se ha encargado de imponer una estructura colonial sustentada en legitimar un cierto tipo de teorías, enfoques, conceptos y metodologías propias del discurso empírico-analítico de corte colonialista (Picotti: 1990). Igualmente, es de suma importancia para Márquez-Fernández establecer un campo epistémico intercultural que empiece por reconocer:

[...] el punto de choque o de quiebre donde el pensamiento colonial sufre su discontinuidad, respecto a sus fines pragmáticos, apunta claramente a una fractura de su "filosofía" de la objetivación del otro, por lo que se requiere de una praxis decolonial donde se recupere la subjetividad del sujeto desde sus formas de vida alternativas actuales, encubiertas por diversos sistemas alienantes de la cultura hegemónica, cada vez más globalizada por la tecnociencia de la producción del capital (Márquez-Fernández: 2018, p. 8).

La complejidad de la narrativa intercultural crítica, emerge como una propuesta que va en contravía a las formas tradicionales del conocimiento, debido a la necesidad de superar las brechas de saberes impuestas por la modernidad/colonial. Por ende, se constituye como un proceso descolonizador que promueve un conocimiento teórico – práctico como muestra de las bases alternativas que permitan ir más allá de la narrativa oficial/tradicional que versan sobre los discursos acerca de lo étnico, lo cultural, lo social, lo lingüístico, lo político, de género y económico en el plano local, regional y nacional.

### **INTERCULTURAL Y PRAXIS SUBALTERNA**

La capacidad de sentir las voces y los discursos que proviene de las culturas marginadas/excluidas, implica una apuesta por instituir la praxis subalterna del sujeto bajo la dinámica de espacios interculturales, los cuales puedan establecer un camino distinto que permita asumir una filosofía en la acción que sea congruente con la reflexión desde abajo, y en coherencia con la dinámica dialógica del individuo que se propone cuestionar desde adentro las estructuras endogámicas establecidas por los sectores hegemónicos al interior de la arena pública (Márquez-Fernández: 2016).

La capacidad de incursionar en los saberes alternativos provenientes de la descolonización, tal como resulta ser la cosmovisión indígena, las prácticas milenarias y los rituales que hacen los pueblos en movimientos en defensa de la vida, el territorio, la naturaleza y la coexistencia en un ambiente de armonía y paz en la comunidad. Demuestra, la importancia por optar por un camino en donde sea posible la construcción de una praxis intercultural, que responda a la re-configuración de otra realidad que tenga en cuenta las demandas internas/externas del sujeto en sociedad.

Tal como lo argumenta, Fonet-Betancourt cuando asume que la filosofía intercultural se establece como un discurso que irrumpe con la tradición normativa de la modernidad, y da el paso a un escenario caracterizado por el reconocimiento de las prácticas del sujeto sustentadas en los sentimientos, emociones y subjetividades que constituyen la realidad social del mismo. La tarea de asumir los procesos interculturales, consiste en elaborar un plano horizontal donde lo epistémico, lo teórico y lo metodológico responde a lo práctico, es decir, asumir una postura que no sólo se quede en el ámbito académico sino que se articule con las denuncias/demandas elaboradas por los grupos subalternos (Fonet-Betancourt: 2016).

Las luchas socio-culturales que han realizados los actores periféricos en la región, se configura como un aspecto de emergencia por descolonizar las estructuras modernas impuestas por los actores hegemónicos, dando paso a una lógica inter-subjetiva que tenga la capacidad de cuestionar/transformar desde adentro y logre orientar los intereses constituidos del sujeto. Aquí, el rol comunitario está vinculado con el reconocimiento de experiencias propias de una democracia de abajo, ya que se propone un marco plural, deliberativo y asociativa en donde el sujeto tenga la capacidad de incidir por un ambiente propio de la justicia cultural en la comunidad y el territorio.

Por tal razón, la interculturalidad crítica Latinoamericana refleja una apuesta teórico-epistémica de largo trascendencia, ya que pretende integrar saberes de forma horizontal en función por descolonizar las prácticas, discursos y narrativas del sujeto en su realidad comunitaria (Restrepo: 2011). La lógica de interculturalizar los saberes tiene que ver con una dinámica que pretende contribuir a realizar un contexto donde la justicia, la verdad y la liberación del proceso inter-subjetivo sea la base por reajustar la diversidad de culturas a partir de un diálogo abierto y horizontal desde el sujeto en sociedad.

La resistencia de las comunidades y los grupos subalternos a lo largo de Nuestra América, demuestran el sentido práctico de los procesos de liberación que responde en su interior a la razón de ser de la interculturalidad crítica, ya que la cuestión epistémica se identifica con las diversidad, las luchas y las autonomías que se gestan como apuestas alternas para hacer grietas a la condición hegemónica que instituye la sociedad moderna/colonial, que opta por un pensamiento funcionalista/sistémica orientado al



capital privado transnacional, lo que va contravía de las formas emergentes de construir el desarrollo, la paz y la democracia desde abajo (Fornet-Betancourt: 2004).

En este sentido, la crítica intercultural a la globalización neoliberal se identifica como un proyecto que pretende romper con las formas tradicionales del conocimiento y los métodos/modelos impuesto por los actores hegemónicos, para dar el salto hacia un esquema descolonial que pueda establecer diálogos con los actores y a su vez cuestiones/proponga un modelo alternativo al tradicional donde las ideas, los sentires, las emociones y las imágenes puedan ser un vínculo para ir más allá de los paradigmas clásicos del saber (Márquez-Fernández: 2012).

Tal como sucede en nuestros tiempos donde:

[...] el intento de la sociedad neoliberal por uniformizar o estandarizar la sociedad a través de principios universales que imponen un reconocimiento y aceptación, como principios que contienen y suprimen las diferencias en aras de una igualdad formal en las relaciones de la producción, del intercambio y de las relaciones sociales consideradas y aceptadas como necesarias para todos, es completamente fallido y estéril. Los nuevos movimientos sociales que se están gestando y desarrollando en la América Latina, ponen sobre el tapete la deslegitimación filosófica y el desconocimiento de los ideologismos políticos de las clases hegemónicas para perpetuarse en el poder (Márquez-Fernández: 2008, p. 3).

La vitalidad de asumir un pensamiento crítico latinoamericano en materia de los estudios interculturales, se encuentra asociado a la interacción de la idea del trabajo co-laborativo y la horizontalidad del saber, debido a que efectúa un esquema que parte de la noción por cuestionar la modernidad capitalista y el pensamiento hegemónico, dado elementos a los modelos alternativos propio de la praxis del sujeto que insiste en construir desde adentro y en función de las demandas de las sociedades teniendo en cuenta las dinámicas de crisis estructural de nuestros tiempos (Sandoval: 2016).

Pensar desde el sujeto una praxis intercultural propia del pensamiento subalterno, radica en no generar una repetición del conocimiento moderno/colonial, sino de establecer un espacio público donde el ciudadano tenga la capacidad de transformar su contexto local, a su vez, genera una serie de acciones encaminadas a la dimensión ético-política del actor que si sitúa en lo político, debido a la capacidad de reconocer que la acción intersubjetiva cuestiona los modelos de dominación patriarcales, coloniales y neoliberales que se reproducen al interior del imaginario colonialista propio del Estado capitalista.

El sentipensar intercultural crítico ocupa un lugar importante en el plano de lo político, ya que se configura como un discurso que cuestiona los organismos internacionales en su marco institucional, para asumir una dinámica que legitime las movilizaciones, el sentir y las acciones de los grupos subalternos, aquí las luchas indígenas, afros, feministas y campesinas entre otras, son instintivo de los movimientos descoloniales encargados de cuestionar el orden político dominante para dar el salto hacia tendencias alternas que no son legítimas/reconocidas por los grupos hegemónicos.

En nuestra situación, partimos de asumir que la perspectiva de la interculturalidad crítica responde a condiciones distintas a las tradicionales, dado que establece un escenario donde la diferencia sea la base para constituir diálogos abiertos, horizontales y deliberativos que sean la plataforma para suponer modelos interculturales que estén orientados a la transformación de las realidades de los actores oprimidos y sometidos a las violencias, el despojo y la invisibilizado por parte de los grupos políticos que re-producen el poder colonial propio del capitalismo moderno.

La teoría crítica parte de concebir la importancia de establecer un vínculo entre la teoría-práctica a partir de las necesidades, se sumerge en lo manifestado por Álvaro Márquez cuando señala que la teorización de la realidad no debe ser la tarea incua del conocimiento, sino parte de la dinámica por transformar las condiciones sociales e históricas de existencia. Al mismo tiempo, la tarea del pensamiento intercultural crítico

tiene que ver con la posibilidad de combinar la dinámica teórica con la práctica subalterna con el fin de establecer nuevas rutas que sean el principio de esperanza basada en un equilibrio entre el valor de la vida, la naturaleza y la dignidad del sujeto en lo colectivo (Díaz: 2008).

La importancia de ir más allá de la simple crítica *per se* a priori, representa el sentido práctico e intersubjetivo que se configura en el pensamiento intercultural, lo que implica que es un espacio epistémico-político que logra establecer un diálogo con la dinámica de la descolonización, la teoría crítica Latinoamericana y las movilizaciones de los grupos subalternos entre otros. Ya que se posiciona como una narrativa que logra comunicar la oralidad, el testimonio y la experiencia del sujeto al irrumpir con el molde de la objetividad, dado el salto hacia la emergencia de cambios en sintonía con la diversidad sexual, étnica, religiosa, lingüística, cultural e ideológica que existe en los colectivos sociales (Márquez-Fernández: 2007).

El reconocer que discursos como el multiculturalismo, la ciudadanía multicultural y la interculturalidad estatal, representa narrativas que emergen como una apuesta por dar espacio a la diferencia social y los excluidos, pero con el tiempo se convierte en un grillete utilizado por la sociedad neoliberal y el Estado capitalista. Por ello, dicha perspectivas hacen parte de la dinámica eurocéntrica del conocimiento, dado que objetivizan/modulan al sujeto asumiéndolo como un objeto de estudio, el cual es funcional a los intereses del capital cognitivo y la racionalidad instrumental moderna.

Por ende, la importancia de re-pensar los códigos, las constituciones y los proyectos institucional que incorporan la interculturalidad, responde a lo que Márquez – Fernández asume como una apuesta subalterna que irrumpe con aquellos significados impuestos por el poder colonial, para así buscar alternativas desde la praxis de la liberación del sujeto en función de un acto reflexivo interno/externo que es legitimado por la comunidad en el ámbito de lo político y lo público (Márquez Fernández: 2018). Tal como lo implica, las formas de organización indígenas, los concejos comunitarios de los pueblos afros/negros y la distribución socio-territorial de las comunidades agrarias/campesinas en su territorio, siendo el resultado de un proceso horizontal orientado a constituir la política desde la praxis del sujeto contrario a la lógica moderna/colonial de imponer el poder político desde Estado y las instituciones colonialistas.

El proyecto de la descolonización no está mediado por los intereses privados de los grupos políticos que se encuentra en el Estado y monopolizan las instituciones burocráticas, tal como ha sucedido en los gobiernos de Ecuador, Bolivia, Venezuela y Argelia que han construido una agenda política partiendo de principios que se encuentra en los estudios descoloniales, y a primera vista intenta reflejar una postura abierta, dialógica y plural. Sin embargo, la narrativa descolonizadora en el marco de la interculturalidad crítica se plantea como una reflexión de larga duración que emerge/construye desde la intersubjetiva del sujeto en el marco de la transformación de la realidad social desde y con los de abajo (Alonso & Alonso: 2015).

La experiencia de proponer un diálogo intercultural crítico se constituye como un marco de referencia encargado de dar un giro epistémico y conceptual, debido a que parte de reconocer la experiencia del sujeto en el marco de la transformación de la realidad social, así pues, se propone como una reflexión en un sentido holístico que opta por reconocer las subjetividades, las prácticas y las narrativas que se construyen al interior de los grupos, colectivos y actores sociales, siendo una muestra de hacer de investigación acción-participante desde el sujeto y la comunidad.

El proceso dialógico pretende ser una expresión-práctica conducente a subvertir los órdenes impuestos desde el paradigma moderno/colonial, que es legitimado/usado por las élites en los territorios. Por ende, la necesidad de incorporar a los “otros” como un “nosotros” se articula con la capacidad de establecer vínculos que faciliten las identidades colectivas, dado la importancia de legitimar las diferencias como el resultado de otras formas de hacer, ejercer y construir conocimiento proveniente de la experiencia del sujeto en su praxis de resistencia, liberación y autonomía al interior de los espacios públicos.

Las luchas políticas que han ejercido los movimientos sociales y los grupos subalternos por promover un proyecto descolonizador en clave intercultural, se asume como iniciativa que rompe con los cánones de la

modernidad/colonialidad caracterizada por un tipo de racionalidad instrumental, una mono-cultural y un modelo positivista de ciencia, por el contrario, la apuesta por interculturalizar el conocimiento desde el sujeto radica en cuestionar las estructuras que generan segregación/ dominación al interior de los grupos subalternos en el marco de superar el poder de influencia del capital dentro del sistema mundo moderno-capitalista.

El conjunto de prácticas descoloniales desde el sujeto y en el territorio, se vincula como una muestra por construir un diálogo abierto entre culturas desde una mirada horizontal, siendo una razón que exige romper con la lógica de dominación impuesta por la racionalidad moderna, para dar el salto a las relaciones sociales caracterizadas por instituir una co-laboración en donde los actores sociales logren formar un proceso de integración y deliberación en la comunidad política y los espacios socio-culturales.

Por tal razón, los cambios sociopolíticos que se gestan en Nuestra América pensados desde un marco intercultural crítico, son aquellos que optan por descolonizar las estructuras del saber, el ser y el poder del sujeto, las rebeliones/resistencias territoriales por constituir un orden alternativo al hegemónico, y las movilizaciones populares en las comunidades. Esta serie de prácticas hacen parte de la matriz descolonizadora por establecer interacciones inter-culturales que rompan con la lógica monolítica de la sociedad para dar paso a la diversidad holística pensada desde la realidad social de los de abajo.

El ejercicio político por democratizar la democracia desde el sujeto, significa un acto intercultural crítico que apuesta por dar otro sentido a los procesos de lo político y lo público, ya menciona los vacíos que existen del pensamiento liberal de la democracia, al ser un campo epistémico que ha sido usado por los grupos políticos y actores dominantes en los distintos espacios públicos de la sociedad civil. La razón consiste en comprender las configuraciones alternas que se gestan desde la praxis intercultural y liberadora del individuo en los espacios de discusiones y construcción colectiva.

El proceso autonómico del sujeto por incidir en la transformación de su realidad social, demuestra la importancia por controvertir los órdenes modernos/coloniales, y dar espacio al sentipensar desde la acción y los sentimientos que existen en el territorio. Lo que significa, una apuesta teórico- conceptual y práctica por comprender la intersubjetividad de los actores en el plano individual/colectivo, en consonancia a la necesidad de reconocer que el orden hegemónico es el resultado del imaginario colectivo del poder político colonialista, siendo el referente *ad doc* por subalternizar desde la praxis del sujeto en la comunidad política (Sandoval: 2013).

La propuesta de reconocer la integración socio-culturales de los pueblos/movimientos latinoamericanos como un referente, que apuesta por otro mundo posible y necesario, el cual tenga la capacidad de construir desde un marco horizontal en donde se permita tejer redes de saberes a través de una ecología de prácticas de liberación. Significa, superar los límites de la democracia liberal, el Estado nación – colonialista y la sociedad neoliberal que se articula bajo los intereses del capital privado y los grupos corporativos. Por ende, la interculturalidad crítica denota una dinámica por construir conocimiento y prácticas desde la solidaridad, la libertad, la autonomía, la justicia y el sentipensar del sujeto en los espacios colectivos y públicos que refleja un escenario de descolonización.

Por consiguiente, el discurso de la democratización subalterna no se agota en la mera narrativa de proponer cambios, sino que manifiesta todo un corpus de saberes situados en una praxis intersubjetiva que cuestiona los espacios privados, el Estado, el mercado, la sociedad civil y las instituciones debido a su contenido y forma de hacer la política desde los intereses privados del capital transnacional y la globalización neoliberal, es decir una colonialidad del poder (Sandoval: 2016). Parte de esta lógica, se articula a reconstruir desde abajo los conceptos de ciudadanía, comunidad y lo público en donde exista la posibilidad de reconocer la liberación desde la praxis intersubjetiva como una apuesta subalterna ante los procedimientos normativos, lineales y monoculturales que existen en la sociedad moderna/colonial.

La interculturalidad crítica contiene una dimensión ética del sujeto en lo que concierne los procesos políticos que emergen de su praxis en sociedad, la razón radica en plasmar un espacio deliberativo e intercultural de lo público como una muestra de la capacidad de vinculación que tiene el ciudadano sobre los procesos al interior de la democracia. Lo que implica, ir más allá de la narrativa y los discursos sobre la politización de la cultura para dar sustento a las experiencias que influyen en un nuevo orden social en la comunidad. La particularidad de esta propuesta consiste en superar la dimensión procedimental de las instituciones y los espacios politizados por el poder colonial, intentando desde abajo generar una comunidad política que tenga la capacidad de construir procesos desde una perspectiva inter-cultural y horizontal.

En consecuencia, la perspectiva crítica parte de reflexionar:

[...] que el diálogo entre culturas es la matriz del concepto neoliberal de “interculturalidad”, podemos inferir que subyace una crítica a la hegemonía de la cultura dominante que no trasciende al cuestionamiento de las estructuras violentas económicas, sociales y políticas dominantes de la sociedad capitalista que generan injusticias, desigualdades, pobreza y miseria que de manera frecuente incentivan los conflictos y la diversidad de violencias. Es decir, que las relaciones entre culturas son también relaciones sociales determinadas por las relaciones de poder que se caracterizan por ser de explotación, marginación, exclusión, indiofobia, dominación masculina, racismo, misoginia, desconocimiento de otros saberes y de “epistemicidios”, entre otras (Sandoval: 2018, pp. 26-27).

La necesidad de fortalecer la dinámica autónoma del sujeto en comunidad, tiene que ver con la capacidad de establecer diálogos abiertos e interculturales desde el contexto de los actores, es decir, asumir un giro epistémico-político que tenga en cuenta las formas de descolonización del poder político, la comunidad, el Estado y los grupos económicos encargados de imponer una racionalidad moderna. Parte de este proyecto radica en establecer otros escenarios donde la colaboración y socialización sean parte de la construcción de saberes desde la otredad y en función de los intereses compartidos que coexiste en los espacios políticos.

Los postulados de una dinámica intercultural crítica parte de reconocer procesos interdisciplinarios entre distintas formas de concebir las ciencias sociales, aquí se apuesta por un conocimiento en donde el pensar, el sentir y el hacer sean factores fundamentales de la co-participación de la construcción del mismo. Por ello, la descolonización pensada a través de los principios de la interculturalidad de las sociedades, refleja un sentido epistémico inmerso en la praxis del pensamiento orientado a concebir otra forma de construir una realidad que logre superar las brechas de la pobreza, la violencia, la desigualdad e injusticias que caracteriza la sociedad moderna/colonial propia del capitalismo global.

La necesidad de superar la concepción que existe sobre:

[...] los poderes hegemónicos del Estado y la sociedad neoliberal, que requieren de un corpus o sistemas de transferencias y concentración de poderes, que le permitan un “armónico equilibrio” entre las diferencias de clases. La consensualidad que produce la hegemonía, está dirigida a cohesionar las relaciones sociales en obediencia a ciertas normas socio-políticas y jurídicas institucionales que le permiten al pueblo o ciudadano, orientar el ejercicio de su poder necesariamente a favor del poder constituyente de los poderes sociales, políticos y económicos (Márquez-Fernández: 2008, p. 3).

Por este motivo, el sentipensar del sujeto refleja una forma intercultural crítica por construir saberes desde la experiencia de los actores en la comunidad, ya que reconoce el contexto, las vivencias y las luchas de los colectivos que apuesta por superar las brechas que ha generado la modernidad capitalista, a su vez, buscar transitar por una realidad donde la praxis intersubjetiva represente la apuesta por otros mundos posibles teniendo en cuenta los intereses constitutivos de las comunidades en los territorios.

Las dimensiones de los estudios interculturales críticos reflejan un campo epistémico de larga discusión que logra establecer elementos que se articulan con la descolonización del saber, y legítima las epistemologías del sur global como aquellas epistemes que reconocen la lucha de la otredad, la diferencia sustancial del sujeto y las dificultades de los grupos subalternos al ser resultado de construir conocimiento desde abajo. Igualmente, permite tener en cuenta la importancia de realizar un tipo de investigación social que responda a las demandas del actor que coexiste en un escenario intercultural, abierto y solidario en comunidad.

Parte de la crítica intercultural del sujeto en la comunidad, tiene que ver con una dinámica del pensamiento descolonial, que se identifica como una apuesta por:

*[...] demostrar que el fracaso del Estado neoliberal capitalista, reside en su incompetencia para resolver la conflictividad política que tiene su origen en la sociedad de clases en la discriminación y la segregación. Producidas las causas en las que se sustentan las contradicciones de clases: la praxis liberadora no la porta las clases dominantes. Esa praxis le corresponde histórica y culturalmente, a las clases subordinadas o alienadas. Son éstas, entonces, las que deben construir las nuevas relaciones sociales desde su alteridad... devastada por la destrucción de su conciencia social y de su conciencia moral ciudadanía (Márquez-Fernández: 2008, p. 12).*

En Nuestra América, los procesos de resistencia frente a la globalización neoliberal se han constituido como un punto de inflexión que ha permitido rescatar los valores, sentimientos y pensamientos, a través de la diversidad, la pluralidad y la diferencia del sujeto en lo social, lo político y lo económico. Dicha situación, se configura como una muestra por establecer un campo de respeto entre las culturas que contribuya a las identidades de los pueblos, las comunidades y los movimientos que asume un sentido práctico por construir un saber a partir del diálogo intercultural como la muestra de una praxis orientada a la alteridad que reconoce la otredad en una dimensión integral de la vida.

La necesidad de articular la praxis ético-política del sujeto, a partir de la narrativa intercultural, expresa los intereses de superar las barreras normativas y coloniales que están pensadas desde el Estado, dando paso a las formas de organización y resistencia desde abajo siendo una muestra por descolonizar las estructuras del modelo neoliberal que establece/impone una cultura dominante funcional a los intereses sistémicos del capital privado. En contravía, a esta racionalidad emerge la alternativa del proyecto dialógico e intercultural que propone una globalización de las luchas, las resistencias y las autonomías identitarias, territoriales y comunales, las cuales establecen otro tipo de desarrollo, democracia, poder y comunalidad que se identificada por una praxis desde la ética de los valores subalternos y la liberación del sujeto.

En definitivas, la interculturalidad crítica pretende ser un proyecto descolonizador de las formas coloniales de hacer política, ejercer el poder y coexistir en comunidad. Se articula como una lógica que sitúa al sujeto como un actor sentipensante que apuesta por un mundo donde el diálogo, la verdad, la solidaridad y la convivencia sean aspectos que determinen los intercambios y la comunicación entre iguales, logrando que la cultural se convierte en un escenario del respeto, la pacificación, la justicia, la resolución de conflicto y la construcción de paz descolonial desde el sujeto subalterno.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN**

La emergencia del pensamiento intercultural crítico en Nuestra América se configura como una apuesta epistémica del sur, la cual tiene un trayecto de larga duración debido a su capacidad de establecer comunicación con enfoques provenientes de la ciencia política, la historia, la economía, la sociología y la filosofía entre otras. Esta serie de corrientes teóricas tiene la capacidad de plantear temas de investigación social desde el sujeto y las comunidades.

Las ideas holísticas que ofrece el pensamiento del filósofo anti-hegemónico y subalterno de Nuestra América Álvaro B. Márquez-Fernández, representan un corpus teórico de gran dimensión que versa en la capacidad de dialogar con miradas interculturales desde la perspectiva de la ética, la política, lo público, la ciudadanía, la subalternidad y la praxis del sujeto en los espacios políticos. A su vez, el sentido de reconocer las prácticas intersubjetivas como el insumo por descolonizar los discursos que existen en las estructuras modernas/coloniales se articula con el sentido práctico de los estudios interculturales en la región.

Así pues, la perspectiva de la interculturalidad crítica no solo se queda en un simple enfoque alternativo para las ciencias sociales, sino que pretende subalternizar los órdenes coloniales para lograr constituir otra realidad que este pensada bajo la dinámica de las relaciones de poder horizontales y una ética-política, al servicio de los más necesitados, es decir, una opción preferencial por el pobre, el despojado y el necesitado desde su propia condición y en función de la liberación a partir de su sentipensar en comunidad.

La tarea de resistir desde abajo se articula con las nociones que teorizó Álvaro Márquez-Fernández, al proponer desde la investigación y la narrativa académica- popular unas ciencias sociales subalternas en medio de un proceso dialógico abierto, multidisciplinar, deliberativo y horizontal, tal como lo representa la apuesta por casi 25 años de la Revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, que se ha dado la tarea de cuestionar radicalmente desde una praxis de la liberación, aquellas lógicas coloniales del capitalismo cognitivo, los grupos corporativos y las clases endogámicas/privadas que desarrollan un tipo de ciencia, pensamiento, universidad, la cual está en función del interés privado del capital transnacional a través de la demanda colonizadora de los grupos corporativos en el sur global.

La propuesta de Márquez-Fernández a través del proyecto de Utopía y Praxis Latinoamericana, simboliza un escenario intercultural crítico que da paso a las discusiones de mayor nivel en el sur global, y bajo la necesidad, la experiencia y el contexto de los grupos subalternos que parten/cuestionan de sus luchas socio-culturales desde abajo, siendo parte del significado del pensamiento descolonial en Nuestra América.

En últimas, las luchas descoloniales cuestionan de forma concreta nuestros tiempos turbulentos y sometidos a la crisis sistémica/viral del capitalismo y la globalización neoliberal, la cual ha impuesto una racionalidad identificada con la dominación, la explotación y la miseria de los grupos sociales en la región. La praxis ética, intercultural y subalterna propia del pensamiento de Márquez-Fernández, es/será un baluarte para las futuras generaciones que apuestan por un mundo donde la justicia, la verdad, la resistencia y la paz sean la ruta de valores que dignifiquen las rebeliones de los escenarios que configuran la utopía de Nuestra América y la praxis de los movimientos, comunidades, actores y sujetos que en su esencia hacen coexisten con el proyecto de descolonizar nuestras realidades, en función de otros mundos posibles y necesarios en donde la esperanza por un buen vivir al interior de los pueblos y territorios latinoamericanos sea una realidad social.

## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Alonso, C & Alonso, J. (2015). "Para seguir los rastros de los movimientos a inicios de la segunda década del siglo XXI". *Espiral* (Guadalajara). Vol: 22, n°62, pp. 9-42.
- Díaz, Z. (2008). "Racionalidad comunicativa como episteme crítica y justicia emancipadora como praxis sociopolítica". Tesis doctoral. Universidad del Zulia, Venezuela.
- Fomet-Betancourt, R. (1994). *Filosofía Intercultural*. Ediciones de la Universidad Pontificia de México, México.
- Fomet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta, España.

Fornet-Betancourt, R. (2016). "Overview of Intercultural Philosophy." *Entretextos*, 12-31.

Márquez Fernández, Á. (2018). *Democracia sub-alterna y estado hegemónico. Crítica política desde américa latina. Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández*. El Pregonero; Elaleph.com S.R.L., Buenos Aires.

Márquez-Fernández, Á. (2007). "Pensar la Complejidad desde la praxis cognoscente de la racionalidad intersubjetiva". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol: 12, n°38, pp. 99-106.

Márquez-Fernández, Á. (2007). "Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina". *Apuntes Filosóficos*. Vol: 31, pp. 163-183.

Márquez-Fernández, Á. (2008). "Crisis de la episteme política del Estado moderno en América Latina". Obtenido de IX Corredor de las Ideas. Enseñanzas de la independencia para pos-desafíos globales de hoy. Repensando el cambio para nuestra América, 23 de julio: [http://www.corredordelasideas.org/docs/ix\\_encuentro/alvaro\\_marquez.pdf](http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/alvaro_marquez.pdf)

Márquez-Fernández, Á. (2012). "Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina". *Las Torres de Lucca*. Vol: 2, pp. 7-20.

Márquez-Fernández, Á. (2015). *A filosofía Intercultural Latinoamericana: sua praxis emancipadora*. Nova Harmonia, Brasil.

Márquez-Fernández, Á. (2016). "Raúl Fornet-Betancourt: La praxis intercultural de la Filosofía". *Entretextos*, pp. 9-11.

Márquez-Fernández, Á. (2018). "El rol de construcción política de la praxis intercultural". *Revista FAIA*. Vol: 7, N°. 31, pp.1-14.

Picotti, D. (1990). *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Rundi Nuskín Editor, Buenos Aires.

Restrepo, P. (2011). *Justicia epistémica y epistemología intercultural: Una propuesta a partir del SIIDAE en Chiapas*. Universidad del País Vasco, San Sebastián.

Sandoval, E. (2013). "Etnografía para la Paz, la Interculturalidad y los Conflictos". *Revista de Ciencias Sociales*. Vol: 3, n°141, pp. 11-24.

Sandoval, E. (2016). *Educación para la paz integral. Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. ARFO Editores e Impresores LTDA, Bogotá.

Sandoval, E. (2018). *Etnografía e Investigación acción intercultural para los conflictos y la paz. Metodologías Descolonizadoras*. Editorial Alfonso Arena, F. P. Venezuela.

Santos, B. (2004). "La universidad en el Siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad". *Cuadernos pedagógicos*, Bogotá.

### **BIODATA**

**Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO:** Doctor en Sociología, Maestro en Estudios Latinoamericanos, y Antropólogo Social. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México nivel II desde 1995. Profesor invitado de universidades de: Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Fundador y Coordinador Académico de la primera Maestría y Doctorado en Educación para la Paz y la Convivencia Escolar en Nuestra América. Publicación más reciente: *Etnografía e investigación acción para los conflictos y la paz. Metodologías descolonizadoras*. Ediciones Aragua, Venezuela. Profesor-investigador del CIEAP, Universidad Autónoma del Estado de México.

**José Javier CAPERA FIGUEROA:** Politólogo de la Universidad del Tolima. Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Analista político y columnista del periódico *el Nuevo Día* (Colombia) y *Rebelión.org* (España). <http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/>





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 159-166  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

# Ética, derechos humanos y filosofía desde la perspectiva del filósofo

Álvaro Márquez-Fernández

*Ethics, Human Rights and Philosophy from the Perspective of the Philosopher*

Álvaro Márquez Fernández

Fernando GUZMÁN TORO

ferguztoro@hotmail.com

Universidad del Zulia, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3110848>

### RESUMEN

Álvaro Márquez-Fernández cuestiona desde la filosofía la posibilidad de una ética universalista por considerar los valores como una especie de absoluto, implicando una negación del otro, un desconocimiento de la alteridad e incluso de las libertades humanas. En este sentido plantea la necesidad de una ética inclusiva que reconozca los derechos del otro, su cultura, y permita la inclusión de cada uno y de todos en el reconocimiento de sus derechos y el respeto a su bienestar. Cuestiona también, las éticas universalistas debido a que es contradictorio plantearse una universalización que tiene que ser ubicada en cada contexto en particular, y requiere de una nueva ciudadanía que objete esos valores universalistas desde la visión de un poder contra hegemónico.

**Palabras clave:** Ética, derechos, filosofía, Álvaro Márquez-Fernández.

### ABSTRACT

Álvaro Márquez-Fernández questions from the philosophy the possibility of a universalist ethics that considers to the values like absolutes, and that implies the possibility of a negation of the other person, of the otherness and the humans liberties and is necessary an inclusive ethics that recognizes the rights of other person, its culture, that allows the incorporation of each one and the all the persons in the recognition of their rights and the respect of its well-being. Álvaro Márquez Fernández would question the universalist ethics, because it would be contradictory to consider a universalization, because it has to be located in each particular context, and a new conformation of citizenship is necessary, which would question those universalist values and ethics from the vision of a hegemonic power.

**Keywords:** Ethics, rights, philosophy, Álvaro Márquez-Fernández.

Recibido: 03-04-2019 • Aceptado: 04-05-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos surgen para Álvaro Márquez Fernández del sentido de obligación que le confiere la política al estado a través de las normas que implican la necesidad de ofrecer unos mínimos materiales suficientes para el bienestar social y económico de la ciudadanía, y que conformarían una respuesta necesaria a un ejercicio de libertad para solicitar, recibir, responder y atacar situaciones de violencia que signifiquen y constituyan un riesgo para la vida de los seres humanos<sup>1</sup>.

El filósofo enfatiza en la necesidad de una ética inclusiva fundamentada en el respeto por el "otro", en la voluntad de solidaridad, y en el bienestar de todos, como una máxima kantiana que implicaría el reconocimiento de las condiciones materiales de la vida orientada a una vida justa y buena, que no necesariamente es una utopía sino una posibilidad y una realidad desde una praxis que concibe a la justicia como un valor material al que tienen derecho todos los seres humanos, debido a que su negación o desconocimiento se traduciría en una inobservancia de las mínimas condiciones de vida.

En tal sentido considera que, la dimensión y función utópica cumple un papel relevante en la construcción de subjetividades para pensar la política desde una praxis de la libertad fuera del control social del Estado y de la centralidad política del poder, cuyo objetivo sería producir una conciencia emancipada<sup>2</sup>. Es partidario de un vínculo entre poder y ciudadanía; sin embargo, para él, no es una relación estática fundamentada en relaciones verticales del poder, sino por el contrario dinámica, que tiene como finalidad permitir el consenso, los acuerdos-desacuerdos y el equilibrio.

Es fundamental en la ética de la inclusión como lo plantea Márquez-Fernández, el reconocimiento a los derechos y a la dignidad del prójimo, y para lograrlo es necesario un diálogo que respete las particularidades y las diferencias, que no se traduzca en conflicto, sino por el contrario, en integración. Plantea entonces, una íntima relación entre política, ciudadanía y derechos humanos, y es necesario que estén integrados a través del diálogo, para lograr una transición del formalismo a una praxis que conlleve a una materialización en el mundo real, que permita asegurar el cumplimiento de esos derechos a través de una ética inclusiva.

## 1. DERECHOS HUMANOS Y NECESIDAD DE UNA ÉTICA INCLUSIVA

Álvaro Márquez cuestiona el presupuesto coactivo de la fuerza representada en el estado, y esa acción coactiva de poder se mantiene en el estado moderno, a pesar de los cambios y transformaciones en el ámbito de lo político. Por lo que es importante reflexionar acerca de la persistencia dentro de la dinámica del estado moderno y de anteriores formas políticas del estado presentes antes de la modernidad como las absolutistas o monárquicas. *"Nos parece que la acción central del poder como fuerza implícita y compulsiva de la ley no ha variado sustancialmente, sino, por el contrario, se ha estilizado por medio de los discursos de la retórica política a los que apela continuamente la razón moderna"*<sup>3</sup>.

Cuestiona también el poder que se manifiesta en el autoritarismo del estado, y en su proyección de fuerza dominante, debido a que desde el estado también existe cierto grado de marginación a sectores que se consideran como excluidos; sin embargo, a diferencia de lo sucedido en el pasado, que el excluido estaba sometido a la fuerza del estado, dentro de la nueva dinámica social y política, Álvaro Márquez Fernández plantea la existencia de un contrapoder que pueden ejercer los ciudadanos para enfrentar al estado moderno capitalista y totalitario.

<sup>1</sup> Márquez Fernández, Á. (2012). "Filosofía práctica de los Derechos Humanos". Frónesis. Vol: 19, n°. 2, p. 263.

<sup>2</sup> Márquez Fernández, Á. (2016). "Resignificación práctica del pensamiento utópico". Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana. Vol: 33, p. 32.

<sup>3</sup> Márquez Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z. (2011a). "La insumisión ética a los poderes del estado". Cuadernos Latinoamericanos, Vol. 22, n°. 39, p. 44.

Es importante para el filósofo, establecer una diferencia entre una ciudadanía formal y una ciudadanía participativa, y además, producir un cambio en esa concepción rígida del estado moderno, que plantea la existencia de una ética universalista que es cuestionada por Álvaro Márquez Fernández, debido a que implicaría el resguardo de un orden coactivo de la política, que tiene como finalidad la sumisión y la opresión de los sujetos a través de valores que se consideran como universales y absolutos, que estarían desvinculados con la dinámica social de un número importante de ciudadanos<sup>4</sup>.

Así mismo, impugnaría el ideal abstracto de una ética universalista, que considera el cumplimiento de los valores como un absoluto, y por consiguiente surgen dudas y sospechas acerca de la posibilidad de una aplicación universal de estos ideales abstractos para un universo heterogéneo; esta visión de una ética universalista cuestionada por el filósofo Márquez Fernández, implicaría la posibilidad de una negación del "otro", la negación de la alteridad y de las libertades humanas, debido a que es necesario contextualizar las diferentes cosmovisiones con elementos particulares. Además, cuestionaría a las éticas universalistas, debido a que los valores humanos, a pesar de considerarse universales, estarían vinculados a las condiciones materiales de la vida, y sería fundamental considerar esos valores desde una perspectiva de una praxis humana, y desde la condición existencial de esos sujetos<sup>5</sup>.

Para Márquez Fernández es necesario, contextualizar desde una praxis social los valores humanos de la ética, debido a que existe una multiplicidad de sentidos y sería contradictorio plantearse una universalización, debido a que tienen que ser ubicados en cada contexto en particular. Uno de los cuestionamientos fundamentales que plantea, es que el universal restringe al particular y existe la posibilidad de anularlo en su praxis individual; es necesaria, una concepción heterodoxa que trascienda lo dogmático, y para lograrlo, se necesitan estrategias de diálogo. Por lo que enfatiza en la necesidad del surgimiento de una nueva conformación ciudadana, que cuestione esos valores universalistas y la ética desde la visión de un poder hegemónico que se traduce en una exclusión del "otro".

*"Los ciudadanos o clases excluidas son la consecuencia de un sistema de expropiación donde el otro es desconocido a la vez que es convertido en un explotado o marginal del sistema político"*<sup>6</sup>.

Un elemento que sería fundamental para la ruptura de ese poder hegemónico y que es referido por el filósofo Álvaro Márquez Fernández, es el discurso dialógico que como destaca Edward Demenchonok, se opondría a un discurso monológico vinculado con ese poder hegemónico que se caracterizaría por un modo de pensar cerrado, unilateral y autoritario<sup>7</sup>. Demenchonok plantea la necesidad de un tránsito desde un centrismo monológico a relaciones polifónicas o dialógicas como el diálogo intercultural, término constituido por inter, vinculado con interrelación e interacción, y cultural, que sería un elemento fundamental para lograr vínculos y relaciones a través del diálogo<sup>8</sup>. Es necesario entonces, una aproximación al "otro" considerado existencialmente como un "nosotros", que permita ese diálogo, además de la convivencia necesaria para el equilibrio y armonía de la sociedad, y la transición de una tradición monológica al diálogo intercultural<sup>9</sup>. Esta transición, evolución, y cambio, implicaría la necesidad de una reflexión de la historiografía filosófica occidental, y desde la reconstrucción de las historias de las ideas de América Latina, África y Asia, permitiría una visión diferente a la universalidad del poder hegemónico fundamentada en el diálogo y la solidaridad.

El filósofo Álvaro Márquez Fernández es partidario de una ética pública emancipadora que implique una mediación, el diálogo entre los valores múltiples de los sujetos, y el uso libre del poder para convivir y

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>7</sup> Demenchonok, E. (2008). "Diálogo intercultural y las controversias de la globalización", en: Fornet Betancourt, R. (Ed.) Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Desclée de Browner, Bilbao. p. 89.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>9</sup> Márquez Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z. (2011a). *Op.cit.*, p. 49.

compartir en comunidad que se distancie del poder hegemónico al enfatizar en la autonomía, la igualdad, la justicia y en valores que favorecen la inclusión de cada uno y de todos, en proyectos de vida compartidos<sup>10</sup>. La ética inclusiva implicaría el respeto por el "otro", por su bienestar, y una transición desde un "yo" individual a un "nosotros" compartido como enfatiza el autor, que no se corresponde con una ficción literaria. No es una ficción literaria el bien compartido entre unos y otros.<sup>11</sup> La ética inclusiva se fundamenta en una razón dialógica que concibe al otro como un sujeto vivencial y no como un extraño, un excluido, y para que exista la posibilidad de esa ética inclusiva, se requiere el respeto a lo universal y particular de las diferentes sociedades y sus cosmovisiones<sup>12</sup>.

La ética inclusiva, es también una ética de la alteridad que respeta al "otro" en su particularidad y universalidad, identidad y diferencia, en su derecho al habla y a la escucha<sup>13</sup>. No se puede plantear la existencia de unos derechos humanos formales, debido a que se trataría de falsos derechos humanos, que estarían presentes en Latinoamérica como consecuencia de un estado que hace abstracción del contenido material de esos derechos, y muchas de esas contradicciones tratan de resolverse por intermedio de medidas coercitivas y en ocasiones, por intermedio de la participación de una fuerza abierta o del autoritarismo militarizado<sup>14</sup>. Desde la visión de los derechos humanos y el derecho a la vida, quedarían completamente desnaturalizados si no es posible garantizar el cumplimiento de una justicia material, y se requiere no sólo un reconocimiento jurídico normativo, sino que exista la posibilidad de garantizar el cumplimiento de ese derecho<sup>15</sup>.

## 2. DERECHOS HUMANOS, JUSTICIA Y FILOSOFÍA DESDE UNA VISIÓN LATINOAMERICANA

Desde la *polis* griega se plantea un vínculo entre justicia y ciudadanía que concibe al ciudadano como coparticipe de la justicia del estado que implicaría un conjunto de responsabilidades compartidas. Esto viene a afianzar de una manera directa la intervención de los ciudadanos en el orden del control político, gerencia y regencia del poder del estado, donde se definen los sistemas normativos e institucionales a los que se les debe un cumplimiento de hecho<sup>16</sup>.

Es fundamental para Álvaro Márquez Fernández, la existencia de una tolerancia racional frente al "otro" y un reconocimiento de sus derechos a través de un diálogo que permita la participación de todos, y cuando esta posibilidad de diálogo se niega, se produce la degeneración del poder en forma de autoritarismo o totalitarismo. Es necesario desde esta perspectiva, una axiología que permita a los ciudadanos adquirir conciencia acerca de la importancia que tiene el cumplimiento de las leyes y normas, siempre que estén orientadas a favor de un bien común. Existe un vínculo entre justicia, diálogo y respeto por el otro, debido a la imposibilidad de un estado justo cuando se niega ese derecho a la pluralidad, y es fundamental en el ejercicio del poder político, la posibilidad de la participación ciudadana, siendo necesaria una concepción del poder desde el diálogo que permita la génesis de acuerdos comunes o públicos, que tengan como finalidad la convivencia pacífica y los fines compartidos<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Márquez Fernández, Á. (2011b). "Ética y Derechos Humanos". *Revista Venezolana de Información, tecnología y conocimiento*, Vol: 8, n° 1, p. 101.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> Márquez Fernández, A. (1997). "El derecho a la vida como supuesto ético político de los derechos humanos". *Revista de filosofía*. Vol: 26-27, n° 2-3, p. 163.

<sup>15</sup> Márquez Fernández, Á. (1997). *Op.cit.*, p. 163.

<sup>16</sup> Márquez Fernández, A. (2004). "Por una ética pública en el contexto del diálogo democrático". *Quórum Académico*. Vol: 1, n° 1, pp. 63-77.

<sup>17</sup> *Idem.*

*"El diálogo político y la ética del discurso deben estar asociados a derechos humanos en los que prime el valor de una convivencia por la paz"*<sup>18</sup>. Es imprescindible una nueva visión de la concepción del estado, que enfatice en el pasado, en un vínculo entre economía y política; no obstante, existe la necesidad de un nuevo lenguaje en la política que no esté orientado a un emisor representado en el estado, que permita un vínculo entre el estado y el ciudadano, para que ambos sean partícipes de la construcción de un lenguaje político, que admita un consenso a través del diálogo.

Es fundamental un espacio de dialogicidad que produzca una transformación de la concepción tradicional del poder, desde una visión unilateral a la posibilidad de un poder compartido<sup>19</sup>. Se plantea por consiguiente desde esta nueva visión, la posibilidad de un diálogo entre los ciudadanos en esos espacios públicos, que al incorporarse dentro de la dinámica política, permita cuestionar el poder desde su visión negativa considerado como poder coactivo y lograr a través de una praxis discursiva, acciones claras y específicas que otorguen un sentido de emancipación, que permita reconocer muchos derechos que suelen ser olvidados, y cuando esa praxis discursiva se transforme en una praxis social, sea posible el surgimiento de cambios y transformación social del estado.

No se puede hablar de justicia en situaciones de exclusión y se requiere por consiguiente la reinserción en estos espacios públicos, de sectores discriminados o marginados. En las circunstancias cuando el estado comienza a ser justo, no se puede considerar a la justicia desde una visión pasiva del sujeto como un simple receptor de normas, sino desde una praxis discursiva que esté fundamentada en la incorporación del "otro", y en esta circunstancia se puede comenzar a hablar de la existencia de una justicia con sentido social.

Es necesaria por consiguiente la existencia de una praxis de la ciudadanía con respecto a la presencia de un poder hegemónico y totalitario que responda a los intereses legítimos y necesidades de todos<sup>20</sup>. Se requiere, por consiguiente, un cambio de esa visión hegemónica del poder que esté orientada al respeto de ese "otro" excluido, y comience a considerarlo como un participante dialógico que tenga el derecho de exponer sus puntos de vista, valores, principios, surgiendo la pregunta acerca de qué hacer, con aquellos que no son considerados o tomados en cuenta por el sistema social vigente.

El cambio de visión de esa realidad, caracterizada por un predominio de los procesos de exclusión sobre los procesos de inclusión, permitiría superar las tensiones y disensos que surgen como consecuencia del poder totalitario y hegemónico del estado. Se requiere para Díaz Montiel y Márquez Fernández una transición de lo que denomina el estado centrismo moderno, a un estado de bienestar, que permita superar la exclusión, la desigualdad, e inequidades que impide el logro de una integración social<sup>21</sup>. Es imposible la consecución de un estado de bienestar, sin la posibilidad de un vínculo entre lo político, lo jurídico, y lo social, y una forma inclusiva de vida en sociedad, más humana, que reivindique los derechos de los excluidos.

La inclusión, la justicia y la emancipación social, dependerán del compromiso del ciudadano y su responsabilidad política; y lograrlo, requerirá un nuevo contrato social moderno desde la inclusión, que permita superar las situaciones de exclusión y desigualdad<sup>22</sup>. En esa nueva visión de la política como inclusión, se requiere un cambio de visión que considere a los individuos íntimamente relacionados en su quehacer político, que asuman una posición crítica ante los abusos del poder hegemónico, con la finalidad de superar muchos de los problemas de la sociedad contemporánea a través de soluciones políticas de

---

<sup>18</sup> *Ídem*.

<sup>19</sup> Díaz Montiel, Z. & Márquez Fernández, A. (2010). "El sentido social de la justicia emancipadora: solidaridad política y estado de derecho ciudadanos". *Quórum Académico*. Vol: 7, n° 1, p. 100.

<sup>20</sup> Díaz Montiel, Z. & Márquez Fernández, A. (2010). *Op.cit.*, p. 105.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 109.

intervención ciudadana, que implican una alternativa para incorporar a los ciudadanos en un proceso de integración fundamentado en un sentido social de la justicia y la solidaridad<sup>23</sup>.

Es fundamental una nueva concepción de la democracia, que trascienda las formas centralizadas del poder que conciben al estado como la forma suprema del poder político, y ese cambio orientado a la justicia y la transformación desde la inclusión, sólo sería posible a través de la participación ciudadana y una praxis emancipadora que enfatice en los derechos de los excluidos, y para lograrlo, es importante un cambio en la concepción tradicional del poder. Álvaro Márquez-Fernández plantea la necesidad de recuperación de condiciones de vida que permitan al ciudadano el disfrute de una existencia feliz y benéfica, que implicaría una ampliación de los derechos políticos, sociales y económicos fundamentados en la existencia de medios que permitan asegurar el cumplimiento de estos fines<sup>24</sup>.

El estado se plantea desde el poder político de una clase hegemónica e institucional, el control social como parte de una dinámica de relaciones de poder, y sería como enfatiza Márquez Fernández, la participación ciudadana en la construcción de una praxis social, una de las alternativas que permitiría un reordenamiento de esas relaciones distorsionadas de poder. En este sentido, el autor es partidario de una concepción de la democracia que permita superar modelos fundamentados en dogmas absolutistas que degeneran en control y represión, y que ignoran la presencia activa de la ciudadanía como un componente fundamental de la dinámica social. Estableciéndose la existencia de una relación entre política, praxis democrática y espacio existencial de los actores, desde una visión que trascienda la perspectiva unidimensional del poder, se dota a la política de una representatividad que solicita adhesiones y participantes<sup>25</sup>.

Es fundamental en una democracia representativa, valores que incluyan el derecho a la disensión y a la crítica, y según Álvaro Márquez Fernández, la pluralidad de los sistemas democráticos se fundamentaría en el derecho que tienen todos los ciudadanos a una participación dialógica; sin embargo, contradictoriamente en la democracia, la crítica y el disenso cuando no es asumida por el poder desde la tolerancia, se traduce en violencia y desobediencia cívica que tendría como finalidad cuestionar el ejercicio totalitario del poder.

Esas contradicciones presentes, son para Álvaro Márquez Fernández origen de injusticias que es necesario superar; sin embargo, al agotarse o suprimirse la posibilidad de diálogo, puede desencadenarse una praxis de la insurgencia que degenera en conflicto y violencia. Estas situaciones de conflicto serían el resultado de una praxis democrática no necesariamente justa, y que serían consecuencias de un poder político no comprometido con la participación ciudadana<sup>26</sup>.

La respuesta ante esta compleja situación podría ser el surgimiento y la génesis de la violencia, o también la apatía vinculada con la política, como consecuencia de una democracia más formal que una democracia orientada a una praxis de participación ciudadana. Se requiere como respuesta a esos modelos formales de democracia, una ciudadanía emancipada que no se construye *a priori*, sino que sería el resultado de la participación ciudadana y una lucha por la justicia. En esta nueva visión de la democracia y el respeto por los derechos de los ciudadanos, se requiere una teoría de la justicia social que tenga la capacidad de juzgar los excesos de poder, y que permita el surgimiento de una auténtica democracia, que no esté fundamentada en sistemas de control social que transformen a la política en una dinámica de conflictividad y represión.

La democracia popular, pública y ciudadana, debe ser sinónimo de libertades convividas y compartidas en un sentido aristotélico, que implicaría conjugar en el espacio público, intereses vinculados con el bien y la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>24</sup> Márquez Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z. (2010). "Nulidad democrática y coacción política". *Revista de Filosofía*. Vol. 64, p. 10.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>26</sup> Márquez Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z. (2010). *Op.cit.*, p. 14.

justicia<sup>27</sup>. A pesar del riesgo de ser considerado como una contradicción, La necesidad de una praxis política que democratice a la democracia, implicaría un cambio de visión y una voluntad desde el poder para construir más ciudadanía; si ese proyecto no logra cristalizarse, se estaría en la presencia de una función coactiva de la política que implicaría un contrasentido con un espíritu auténticamente democrático<sup>28</sup>.

El ejercicio del discurso dialógico que surge desde la ciudadanía, permitiría que el ciudadano se comprometiese ética y políticamente con el bien común, y facilitaría desde ese diálogo, la posibilidad de una praxis del ejercicio democrático, no desde una visión unívoca, sino desde múltiples opiniones que reconozcan la participación del "otro".

A pesar de este enfoque novedoso de la democracia, Álvaro Márquez Fernández considera que el panorama actual está alejado de ese ideal ético de la política; por el contrario se incrementan los mecanismos de opresión y represión que configuran una coacción política de la praxis democrática, que reflejan una realidad social caracterizada porque la ciudadanía se encuentra a merced de las maquinarias del poder que incluyen partidos políticos, grupos económicos, intereses empresariales, que ejercen una influencia perniciosa en la posibilidad de lograr conseguir ese ideal de justicia que es fundamento de la democracia, y en esta compleja situación, se requieren estrategias desde la ciudadanía que permitan encauzar la crisis del sistema hacia el logro de una praxis emancipadora<sup>29</sup>.

La capacidad de gestionar esa crisis dependerá del surgimiento de una conciencia política que esté en correspondencia con la necesidad de una nueva concepción del poder, y se requiere según Álvaro Márquez Fernández, de una ciudadanía comprometida con los valores democráticos.

## CONCLUSIONES

Álvaro Márquez propone una ética inclusiva fundamentada en la solidaridad y la búsqueda del bienestar de todos, y para lograrlo se requiere el reconocimiento de las condiciones materiales de vida, que permitan asegurar los derechos que son inherentes a todos los seres humanos.

La ética de la inclusión implica para él, respeto a las particularidades y a las diferencias, siendo necesario que se transformen en un factor de integración y no en génesis de conflicto.

En la posibilidad de una ética de la inclusión se requiere un vínculo entre política, ciudadanía y derechos humanos a través del diálogo que permita el consenso y los acuerdos. Asimismo, considera la necesidad de una transición del poder hegemónico a la posibilidad de un poder que considere la inclusión como una necesidad ante la dinámica y la realidad de la sociedad contemporánea.

La ética inclusiva se fundamentaría en el diálogo que concibe al otro como sujeto vivencial y no como un extraño; para lograrlo, se requiere el respeto a lo universal y particular de las diferentes sociedades y sus cosmovisiones.

---

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 17.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Márquez Fernández, Á. & Díaz Montiel, Z. (2010). *Op.cit.*, p. 20.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Demenchonok, E. (2008). "Diálogo intercultural y las controversias de la globalización", en: Fonet Betancourt, R. (Ed.) Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Descleé de Browner, Bilbao, pp. 81-102.
- Díaz Montiel, Z. & Márquez Fernández, A. (2010). "El sentido social de la justicia emancipadora: solidaridad política y estado de derecho ciudadanos". Quórum Académico. Vol: 7, n°.1, pp. 95-106.
- Márquez Fernández, A. (1997). "El derecho a la vida como supuesto ético político de los derechos humanos". Revista de filosofía. Vol: 26-27, n°. 2-3, pp. 157-163.
- Márquez Fernández, A. (2004). "Por una ética pública en el contexto del diálogo democrático". Quórum Académico. Vol: 1, n°.1, pp. 63-77.
- Márquez Fernández, A. & Díaz Montiel, Z. (2010). "Nulidad democrática y coacción política". Revista de Filosofía. Vol: 64, pp. 7-23
- Márquez Fernández, A. (2011). "Ética y Derechos Humanos". Revista Venezolana de Información, tecnología y conocimiento. Vol: 8, n°.1, pp. 99-103.
- Márquez Fernández, A. & Díaz Montiel, Z. (2011). "La insumisión ética a los poderes del estado". Cuadernos Latinoamericanos. Vol: 22, n°. 39, pp. 41-54.
- Márquez Fernández, A. (2012). "Filosofía práctica de los Derechos Humanos". Frónesis. Vol. 19, n°.2, pp. 263-266.
- Márquez Fernández, A. (2016). "La cosmópolis monista. Cinco tesis contrahegemónicas desde una Bioética del Sur". Argumentos de razón Técnica. N°. 19, pp.41-58.

**BIODATA**

**Fernando GUZMÁN TORO:** Licenciado en Filosofía y Letras, Médico cirujano, Licenciado en Derecho. Magister en Filosofía y Literatura Latinoamericana. Doctor en Ciencias Médicas. Estudios de Postdoctorado en Derechos Humanos (Universidad del Zulia). Profesor Titular y Jefe de Cátedra de Ética y Deontología Médica en la Facultad de Medicina de la Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.



**IN MEMORIAM**

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 167-168  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

**FRATERNIZAR****Para Álvaro Márquez-Fernández fraternalmente**

Andrés ORTIZ-OSÉS

*Universidad de Deusto-Bilbao, España*

El ser dice unión:  
la fratria dice reunión  
(AOO).

La idea universal de la fraternidad procede tanto del ámbito religioso como del secular. En el cristianismo la fraternidad interhumana se basa en la humanización o encarnación de Dios en el hombre y su humanidad, lo que funda el hermanamiento radical de toda la humanidad. Por su parte, en la filosofía estoica el hermanamiento del hombre con el hombre y la mujer proviene de su mismo origen común o nacimiento en la tierra, de su mismo medio o mediación en el mundo y de su mismo destino final señalado por la muerte.

Fraternizar es pues la forma específica de humanizar, así pues, de hermanarse ante una misma peripecia vital y mortal, como pensaba Epicuro. Nos hermana no solo la vida sino también la muerte, como sabía Francisco de Asís, y nos hermana la contingencia, la finitud y la inmanencia enigmática y cruel. Al fraternizar tensamos nuestras posibilidades para tratar de aprovecharlas individual y colectivamente, articulando una forma de vida compartida y, por tanto, acompañada y posibilitadora.

Fraternizar es hacer posible la fraternidad. O nos desarmamos y hermanamos o bien nos armamos y nos matamos. Nuestra economía dineraria funda el patrimonio de signo patricial, nuestra economía familiar funda el matrimonio de signo matricial, y nuestra economía amical funda el "fratrimonio" de signo intercultural. Sócrates funda su fratria filosófica con Platón, Agatón y Alcibiades; Jesús funda su fratria religiosa con Pedro, Juan y la Magdalena. En ambos casos la fratria o hermandad se inscribe en el horizonte abierto de la Fratria universal, ecuménica. La fratria o hermandad real se abre así a la Fratria simbólica, ya que lo simbólico no es lo real dado sino lo realizativo, lo posible no imposible, la apertura del sentido como apertura trascendental.

La Fratria es así lo simbólico, la realización de la realidad como reunión en medio del ser. En efecto, hay una fraternidad o entrelazamiento de todas las cosas en el ser como lazo o juntura de los seres. Distinguimos o diferenciamos a la matria como la urdimbre original afectiva, mientras que la patria es la estructura racional o abstracta; por su parte, la fratria es la trama relacional implicativa, es decir, cómplice. Por eso el hermano sobrepasa la filiación o mero ahijamiento del hijo, ya que la hermandad es una posterior afiliación de amor o amistad, el hermanamiento o entrelazamiento frente a la fobia del otro.

La Fratria es el paso del ser vertical al estar o estancia horizontal, cultivada interculturalmente. El hermano es pues el hijo putativo o abierto al otro, el retoño o germen (germanus) reconvertido en cofrade (frater) de una cofradía que pasa de la consanguinidad a la espiritualidad, del humus de la tierra a la humanidad, de la naturaleza animal a la cultura humana. La Fratria es por todo ello no lo dado sino lo dable, lo simbólicamente factible o realizable, la realización del hombre en su humanidad.

En sentido político, la Fratria simboliza la democracia como fraternidad de igualdad y libertad, pero no una democracia formal o abstracta, sino relacional o coimplicativa, afectiva. De este modo, la democracia no

remite ya al patrimonio propio del patriarca ni al matrimonio propio de la matriarca, sino al “fratrimonio” propio de la hermandad de iguales y libres. La democracia comparece, así como el fratrimonio de la humanidad, cuyo arquetipo sería el José bíblico, capaz de hermanar a judíos y egipcios, monoteístas y politeístas, religiosos y paganos a través de una Ética universal basada en una fraternidad humana de carácter afectivo y compasivo.

Una tal ética universal se basa a mi entender, como en el caso de José y sus hermanos, en un doble proceso complementario de secularización de la religión y de religación de lo secular, así pues, de mediación entre lo sagrado y lo profano. No deja de resultar significativo al respecto que dicha mediación esté simbolizada por el amor interhumano, que es a la vez lo más sagrado y lo más secular, el auténtico sentido de nuestra coexistencia.



## DIRECTORIO DE AUTORES

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, p. 169  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

**ACOSTA, Yamandú:** yamacoro49@gmail.com. Universidad de la República, Uruguay.

**BIAGINI, Hugo:** hbiagini@gmail.com. Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, Argentina.

**CAPERA FIGUEROA, José Javier:** caperafigueroa@gmail.com. Universidad Iberoamericana, México.

**FOLLARI, Roberto:** rfollari@gmail.com. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

**FORNET-BETANCOURT, Raúl:** fornet.betancourt@missio-aachen.de. Universidad de Aachen, Alemania.

**GARAGALZA, Luis:** luis.garagalza@ehu.eus. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, España.

**GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo:** pabloguadarramag@gmail.com. Universidad Católica de Colombia, Colombia.

**GUZMÁN TORO, Fernando:** ferguztoro@hotmail.com. Universidad del Zulia, Venezuela.

**KOHAN, Walter Omar:** wokohan@gmail.com. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

**LÁREZ PUCHE, Rafael:** larezrafael@gmail.com. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt; Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

**MARDER, Michael:** Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea, España.

**ORTÍZ-OSÉS, Andrés:** andresortizoses@gmail.com. Universidad de Deusto, Bilbao, España.

**PALLARÉS PIQUER, Marc:** pallarem@uji.es. Universidad Jaume I de Castellón, España.

**REIGOTA, Marcos:** marcos.reigota@prof.uniso.br. Universidad de Sorocaba / CNPq, Brasil.

**SALAS ASTRAIN, Ricardo:** rsalas@uct.cl. Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

**SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés:** forerosandoval@gmail.com. Universidad Autónoma del Estado de México, México.

**VALERA-VILLEGAS, Gregorio:** gregvalvil@yahoo.com. Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Nacional Experimental de las Artes, Venezuela.



## UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

### Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

#### *Normas de Publicación*

**Utopía y Praxis Latinoamericana:** Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional como la Web of Science o Scopus. Editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Modernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer las pertinencias de los trabajos presentados.

**Presentación de originales:** Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemerobibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial Narrow 12, a espacio 1,5. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o ".rtf") al correo [utopraxislat@gmail.com](mailto:utopraxislat@gmail.com).

#### **Secciones de la revista**

##### **Aparición regular**

**Estudios:** es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

*Artículos:* es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

*Notas y debates de Actualidad:* es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

*Reseñas bibliográficas:* es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.), donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".

### **Aparición eventual**

*Ensayos:* es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

*Entrevistas:* es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador con- sagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

### **Formato de citaciones hemero-bibliográficas**

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

### **Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo**

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

### **Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo**

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemonica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

### ***Evaluación de las colaboraciones***

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

### ***Presentación y derechos de los autores y coautores***

Los Estudios y Artículos pueden ser un solo autor/a y no más de dos coautores/as. El autor/a principal debe suscribir una carta de presentación y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.



## UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

### *Guidelines for Publication*

***Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis):*** Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

***Presentation of original texts:*** The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1.5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o ".rtf") e-mail: [utopraxislat@gmail.com](mailto:utopraxislat@gmail.com).

### **Journal sections**

#### **Normal features**

***Studies:*** exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

*Articles*: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

*Up-dated notes and debates*: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

*Bibliographical Reviews*: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.

### **Occasional features**

*Essays*: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

*Interviews*: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

### **Format for bibliographical quotations**

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

### **Quotations from journal articles should follow the model below:**

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

### **Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:**

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.



### ***Evaluation of Collaborative Efforts***

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

### ***Presentation of and rights of authors and co-authors***

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.



# UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

### *Instrucciones para los Árbitros*

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

#### **1. El nivel teórico del trabajo**

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

#### **2. El nivel metodológico del trabajo**

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

#### **3. Nivel de interpretación del trabajo**

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

#### **4. El nivel bibliográfico de la investigación**

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

### **5. El nivel de la gramática**

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

### **6. El nivel de las objeciones u observaciones**

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

### **7. La pronta respuesta del árbitro**

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

### **8. La presentación formal**

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.

